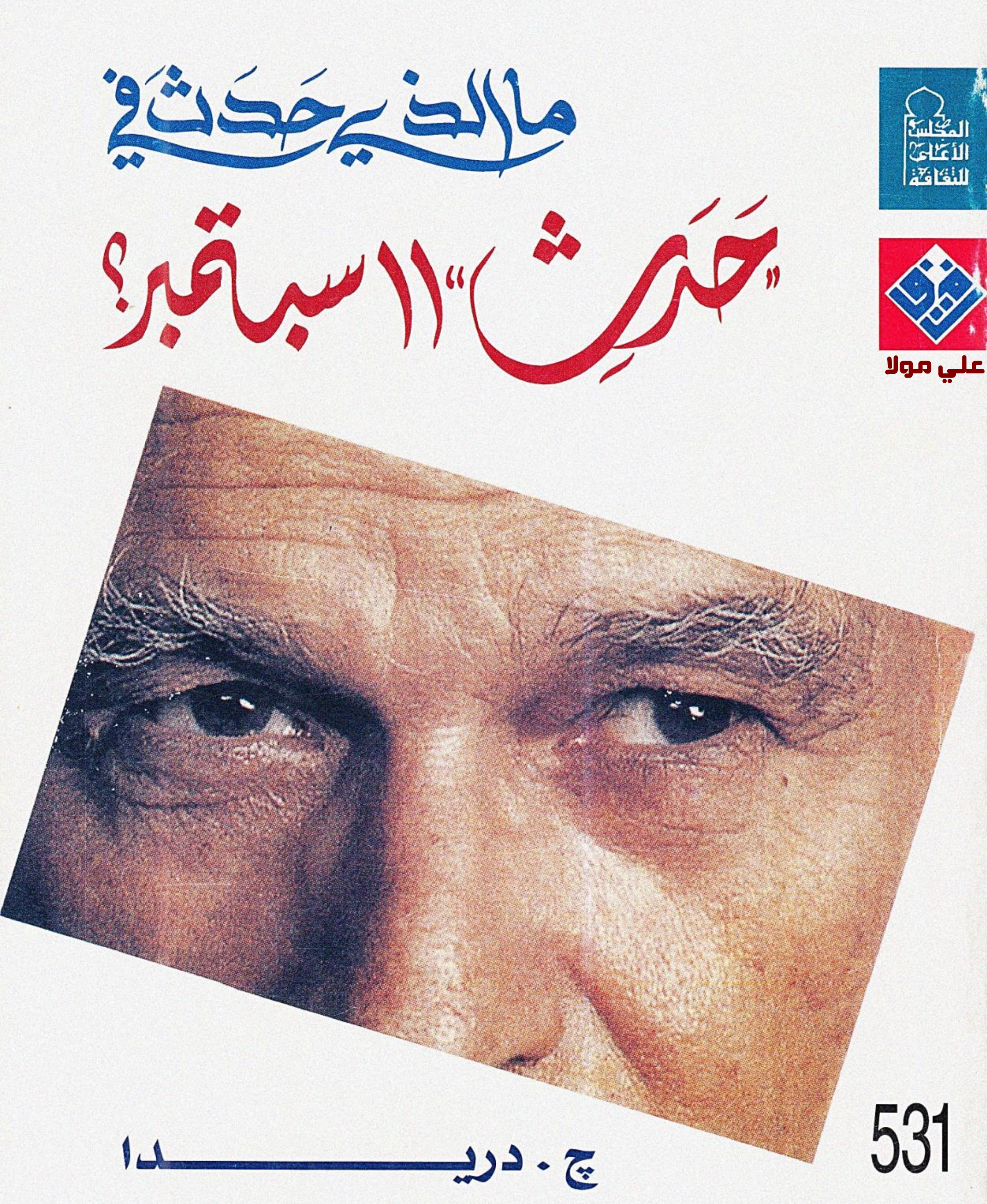
ما الذي حدث في "حدث" 11 سبتمبر؟



531

ج. دريدا

ترجمة: صفاء فتحي • مراجعة: بشير السباعي



المشروع القومى للترجمة

چاك دريدا

ما الذي حَدَثَ في "حَدَثِ" ١١ سبتمبر؟

حديث دار في ٢٢ أكتوبر ٢٠٠١
مع چيوفانا بورادوري

ترجمة
صفاء فتحي

مراجعة
بشير السباعي



القاهرة
٢٠٠٣

المشروع القومى للترجمة

إشراف: جابر عصفور

- العدد: ٥٣١
- ما الذى حَدَثَ فى «حدَث» ١١ سبتمبر؟
- جاك دريدا - چيوفانّا بورادوري
- صفاء فتحي - بشير السباعي
- الطبعة الأولى ٢٠٠٣

ترجمة كاملة لحديثٍ لـ J.DERRIDA

تنشر بالعربية قبل نشر الأصل الفرنسي

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة ت: ٧٣٥٢٣٩٦ فاكس: ٧٣٥٨٠٨٤
El Gabalaya st., Opera House, El Gezira, Cairo
Tel: 7352396 Fax: 7358084 E.Mail: asfour @ onebox. com

المحتويات



إلى أبي في زمن مكانه و مثواه

مكتوب.com[1]

الألف[2] وعاء ظلام ونور في الخفاء

تتراءى عبر الظلال التي يسفر عنها نجاتيف الفيلم صورة لمشهد في فناء. وهو مشهد تتنازعه أصوات. أصوات قديمة وبلبلة تصيب السمع بالإنصات. ومن هذه الأصوات ما هو هامس ومنها الوشوشة في السر والوسوسة في السريرة ومنها المناجاة ومنها الابتهال والدعاء ومنها أيضاً أصوات واعدة وأخرى متوعدة وصوت خطبة وأصوات تندد وأخرى تسب، أصوات تصرخ وتنتهك في صراخها الغلاف الرقيق الذي يلف نجاتيف الصورة في غلافها الذي يبقي على تفردها ويمسكه عن الظهور للعيان وعن أن يصير في عيانه صورة للشاهد وللمشاهدة.

يقول **الكتاب المقدس** في **سفر التكوين**[3] أن الأرض كلها كانت لساناً واحداً. ثم أخذ شعبها في بناء مدينة وبرجاً رأسه بالسماء ليس فقط لكي يقيموا ويسكنوا بل ليصنعوا لأنفسهم اسماً لئلا يتبددوا على وجه كل الأرض. فنزل الرب وهدم برجهم أي برج بابل العظيم حتى يبلبل لسانهم وحتى لا يسمع بعضهم لسان بعض. وعند سقوطه سقط الشعب الواحد وتبدد بالفعل في تبدده اللسان على وجه الأرض. ومن

هنا تأتي الينا كلمة البلبلة من سقوط بابل ومن التبدد وتبدد اللسان في المكان والأرض. ومن هنا أيضاً واجب الترجمة التى أؤدي واجبها للمرة الأولى في حياتي كي أضيف صوتي الضعيف إلى هذه الأصوات الأخرى الضعيفة التي تحاول الهمس عبر البلبلة كي تجلب الإنصات والصمت من دوامات الضجيج. وهو ذات الصوت الذي يسعى إلى نقل ما سمع في لغة يشهد بها على سقوط أبراج ما أن تسقط حتى ترتفع في رمزها وما أن يتبدد حجرها إلا ويتبعثر في أيقونات مرئية لا نجاتيف لها (لأن تصوير الفيديو إضمار لا يحتاج إلى نجاتيف) تسجل وتدون حدث السقوط والبلبلة وتلح بواجب الترجمة على من كانوا فى مفترق الطرق كي يشهدوا وكي أشهد بدوري معهم من موقعي المتنقل المنزوع المكان من المنيا إلى باريس ومن باريس إلى نيويورك إلى المنيا إلى القاهرة إلى باريس إلى آخره... والنجاتيف لا يزال مدسوساً في جيب السترة وحشد الأصوات المكتومة مدسوس في تجويف الودع. ونحن نعرف جميعاً أن الاستدعاء سلطة من سلطات الصورة والصوت والنص. والنص الذي أقدم له هو نص لجاك دريدا وهو يشكل من غبار الانشطار والانهدام تمثالاً ويحفر تحت أكوام الأحجار ليجتذب الدلالة من مخبأها المظلم ويزيل التراب عن الخط المطموس كي يخط نصاً لما حدث في حدث ١١ سبتمبر ويستأنس الوحش الشبحي في الكتاب "الذي كان وليس الآن مع أنه كائن"(٤) اي وحش نهاية العالم ويحيله إلى الكائن الذي لا يكون نهاية له، هذا العالم الذي سنرى إليه عبر سياق البلبلة وعبر أرشيف الانهيار. أي ما يجعل من الإضمار نقشاً ملموساً مهيئاً للاستيعاب والتمثل عبر التصور والصور. وما أنا

إلا شاهدة على هذا النص الذي يشهد بدوره على النجاتيف الذي أحمله دائماً في جيب سترتي وهو يآنس قطعة البلّور التي تكثف العالم بين قطريها أي في نقطة الألف التي دونت قصةً بورجس **الألـــف** الشهادةَ على وجودها. وهي الألف القابع أسفل السلم وهو يكتم أصوات كتلك الأصوات المطمورة فى تجويف المحار الذي أصغي إليه من تحت وسادتي والذي ألتقط منه الصوت، صوتًا، صوتاً، عندما ألوذ بوحدتي العامرة عن غربتها المسرفة وحين أجذب هذا الخيط بحذر جذب خيط الحرير الذي أحرره من الشرنقة التي تقبض علي بدايته ونهايته المنتظرة انتظارها لأستمع لما يقول الآن عما كان.

والمشهد يشهد على أنني سأضم صوتي إلى باقة الأصوات التي غالباً ما ستكون أصواتاً هامسة لأنها لم تعتد الصراخ ولا ترجوه ولا تستطيعه ولا تألفه ولا تطمئن إليه. صوت ضعيف إذن كي يشهد. أشهد على هذا المشهد بعد أن اتضحت الصورة وُطبعت على ورقتي بعد عشرين عاماً من الانزواء. أشهد عليه وأشهد له بالشهادة وأنا في مفترق الطرق بين الغرب والشرق ومدينتي المنيا وبرلين وباريس ونيويورك. المدينة التي عرفت أول ما عرفت فيها برجيها اللذين حين تقع عينا الناظر عليهما لأول مرة يوسوسان أول ما يوسوسان له بمشهد سقوطهما.

انتهي المشهد الأول.

ما هو نجاتيف الصورة وما هي الصورة التي صار النجاتيف صورة لها؟ الصورة هي صورة لجمع من الطلاب الرجال الملتحين،

منهم من كان مسربلاً بالجلباب الباكستاني ومنتعلاً لنعال بدائية من الجلد (أعتقد أنها كانت مصنوعة من جلد الجمل: هذا المسافر الآخر) تسفر عن أقدامهم العريضة وهم وقوف ملتفون حول أحدهم الذي كاد يفقد صوته من الصراخ المطمئن لصراخه ولأحقيته في أن يكون وحده صاحب الحق ووحده القاضي والقصاص، صراخ كان على يقين من أولويته وجدارته ونموذجيته وهو يؤم صلاة الظهر في فناء كلية الآداب في جامعة المنيا في مستهل أعوام الثمانينيات. في فناء الجامعة إذن. أي الجامعة التي تعتمد في مفهومها ومبدأها الأولي الفكري والأدائي على المبادئ العلمانية الخاصة بفصل الدين عن المؤسسة العلمية المنبثقة بدورها تاريخياً عن أسس دينية مسيحية أوروبية. إلا أن الحال كانت ما كانت عليه آنذاك الحال والبلبلة كانت يومئذ على أشدها تطبع النجاتيف بالظلال وتدفع به في تجويف الذاكرة وإلى جيب سترتي. هناك كانت الصورة وهناك كان الصوت أو بعبارة أخرى كان هناك فيلم وكان يوثق يومها لجماعة من الطلبة المنتفخين(٥) بسلامة ما يقولون وصحته واثقين من سلطة المشهد ومؤمنين أيضاً بنفوذ العرض الذي يقومون بإخراجه في قلب الجامعة وتحت اسم الإسلام وباسمه وكأنهم آخر الشهود على الإسلام بداية وأصلاً ونهاية وآخر ، أي على جوهره وحقيقته وكأن هذا ما يجعل من إسلامهم الإسلام الحقيقي أو ما يجعل من حقيقتهم هم كأفراد إسلاماً أو ما يجعل منهم الحقيقة التي ينتفخون بها وبالتالي ما يجعل من إسلامهم الخاص بهم قدوة ومثلاً ونموذجاً يدعى إليه ومن ثم ما يجعل منهم دعاة يدعون إلى تأويلهم للإسلام وقراءتهم الخاصة له وما يجعل من

هذا التأويل سلطة وسياسة ولاهوتاً سياسياً تُفرض سلطته بالدعوة أو بالسلاح أو بالإرهاب. وإلى من توجه الدعوة وإلى أي جهة تتجه أو إلى أي اتجاه؟ تتوجه وتتجه هذه الدعوة إلى وجهة أولى نجد فيها أولاً وقبل كل شيء المسلمين الذين تغاير حقيقة إسلامهم وشكله والقراءة التي يعتمدونها له الإسلام الذي يعتنقه الدعاة من حيث الجوهر والأداء . وهذه الدعوة المسالمة والعنيفة معاً، اللاهوتية السياسية، هي دعوة موجهة تحت اسم الإسلام أولاً إلى المسلمين وتحت اسم المسلمين إلى غير المسلمين في سائر أنحاء العالم حيث تستمد هذه القراءة سلطتها أولاً وقبل كل شيء من سلطة الاسم ومن نفوذ التسمية ومن الدين باعتباره اسماً وتسمية وشهادة باسم الله. والعالم بطبيعة الحال مركب ومبلبل ومتكثف في بِلَّورة صغيرة تخلط بين الجهات والوجهات وذلك بالضبط لأنه متعولم وعالمي حيث لا يمكن فيه فصل المسلمين عن غير المسلمين وذلك بالضبط لأن المسلمين من مختلف الشعوب كانوا قد سبقوا الدعاة في التعامل النفعي مع الغرب وأدواته ومن داخله. فكيف في هذا العالم المتعولم، كيف يمكن لقنبلة ما أن تفرق على الأراضي الفرنسية بين المسلمين وغيرهم (عدد المسلمين ٥ مليون نسمة في فرنسا وحدها أي ما يعادل تقريباً سكان الأرض المحتلة ولبنان مجتمعين). فهل لنا أن نقول أن إسلام الدعاة الذي يعيش ويتغذى على هذه الثنائية التي ينخرط فيها في علاقته بالغرب، هل لنا أن نقول أن عنف الدعاة هو عنف موجه بالأساس إلى الذات التي انقسمت على نفسها وصار ت تدمر نفسها وفقاً لمنطق الحصانة الذاتية الانتحاري المدمر والذي تناوله دريدا بالتحليل في هذا النص

الذي أقدم له الآن والذي سأعود إليه لاحقاً؟ وهل للأدوات المؤسسية والعلمية والتقنية والعسكرية والاقتصادية الغربية أن تقبل الانسلاخ تماماً عن مبادئها المكونة لها؟ وهل لها أن تقبل التجريد تماماً وتصبح مجرد أداة ميتة قابلة للتوظيف في صالح مصالح أخرى قد تكون مصالح إسلامية أم أن هذه الأدوات لا تتعارض جوهرياً مع هذه المصالح؟

الألف والمسافة: نفوذ الاسم وسلطة التسمية

الألف اسم يقول المسافة ويقول الزمن في قصة بورجس ويظل كما هو، في أي لغة كانت، غير قابل للترجمة ومبطلاً لها. فالاسم هو بداية اللغة ونظامها وهو موضع للتكرار بالمناداة والإعادة *itéiabilité* والترديد والآلية المثالية. وهذا بالتالي ما يجعل من الاسم تقنية مثله في ذلك مثل الصوت والدعاء والصلاة. فالنداء عن بعد عبر المسافة هو التوجه إلى الآخر وأي توجه عن بعد يفترض الثقة ويستند إلى الإيمان بهذه الثقة وبوجود الآخر والاعتماد على الثقة به عن طريق الرد والاستجابة، فهو ما يجعل من فعل التسمية وتكرار الاسم وترديده تقنية ورابطة.

فالاسم كما ذكرت من قبل هو ما لا يقبل الترجمة وهو ما يظل كما هو مهما تغيرت اللغة التي يشق طريقه فيها. فالاسم هو ما يبلور شكل اللغة وهو حجرها الذي ينتقل منها إلى غيرها من اللغات كما هو. فأدائية المناداة والنداء والدعاء والصلاة والتضرع تفترض

المسافة والسمو والتسامي والسماء. فالصوت لا يتوجه إلاّ إلى السماء ولا يأتي إلا منها حتى ولو كان الصوت هاتفاً أو مناجاة. والاسم هو التسامي (من السماء). حيث نستهل أي شيء باسم الله، والبسملة هي العبارة النص التى ما أن نذكر اسم الله فيها حتى نشرع في الفعل النصي قراءة أو كتابة أو في الفعل العملي. فالبسملة هي نص النص والعبارة التي تفوق النص والسياق والأداء وتراسها جميعاً. والله بطبيعة الحال يتجاوز الاسم الذي ننطق به ونشير به إلى وجوده فاسمه يشير إليه فيما وراء البرهنة أي بالإيمان بالغيب والشهادة وما نعرفه عنه هو أسماؤه فقط أي أسماؤه الحسنى. فالاسم يشهد. وما يحدث باسم الله وتحت اسمه إنما ينتمي إلى الدين وتاريخه الدنيوي وتاريخ العهد والقسم والشهادة. وما يحدث باسم الإسلام وباسم الدين ليس بسبيله إلى أن يكون مغايراً تماماً لما يُكنى عنه بهذا الاسم. ولن أعود هنا إلى فعل التسمية عبر التأريخ خاصة في تسمية "حدث" ١١ سبتمبر والذي استفاض دريدا في تناوله بالتحليل في نصه. لكنني سأشير فقط إلى أننا اعتدنا في الحقيقة هذا الإجراء، فنحن نقول ٦ أكتوبر والعاشر من رمضان و٢٣ يوليو إلخ من التواريخ كي نسمي الأحداث القاطعة في تاريخنا الحديث. وقد علمتنا جميع الأديان نفوذ الاسم والتسمية التي تدونها في معجمها الخاص والتي تري العالم من بين حرفها وحروفها. فالتسمية ليست بشيء عارض ولا يجب التعامل معها باعتبارها كذلك(٦) . فمعجم كل دين يجعل من أسماء العلم أسماء ما أن نلفظ بها حتى نعرف من اللفظ إلى أي دين تنتمي. فالاسم والتسمية هما أولاً وقبل كل شيء ما يجعل من اللغة حدثاً وما

يجعل من الحدث فعلاً من أفعال لغة معينة. وسأعود لاحقاً إلى سلطة الاسم والتسمية في لغة **القـرآن. والقـرآن** نفسه هو حدث الإسلام ومعجزته التي يشار إليها عندما نشير إلى الاسم. أي أن معجزة **القرآن أولاً** وقبل كل شيء في اسمه ومن ثم فإن اللغة العربية المقدسة والمختارة هي بعينها اللغة التي تشهد على اسم الله بأفعالها اللغوية الكلامية والمقروءة والمكتوبة من خلال **القرآن** واستناداً إلى معجزته.(٧)

العودة وألف المنزل المهدد بالهدم

يدقق دريدا النظر في كتابه "**الإيمان والعلم**" في موضوع عودة الدين *Retour du religieux* واجتياح الظاهرة الدينية ويسائل مصطلح العودة. فهل العودة إلى الدين تعني أن الدين هو ذات الشيء الذي بإمكانه أن يعود؟ أي أن ما حدث بالفعل يعود مرة أخرى ويبدأ بدايته من جديد؟ وهل للأصل أن يبدأ وأن يعود مرة أخرى بصفته هذه، أي باعتباره أصلاً؟. هل لعودة الدين علاقة بما يسميه كانط بالشر المتطرف *mal radical* (كانط: **الدين في الحدود المجردة للعقل**) وما هي أشكال هذا الشر؟. هل لهذا الشر المتطرف أن يؤدي إلى هذه العودة؟ هل للشر المتطرف علاقة بالآلة وبالمسافة وبالآلة التي تحكم المسافة وتتحكم فيها(٨) على وجه التحديد؟ أن يعود معناه، أن يكرر المرء اللفتة الأولى ويعيد الحركة الأولى في الاتجاه الأول في المكان أو في الموضع أو في الموقع الذي بدأ منه الحركة؟ فالعودة *retour*

والإعادة *itéiabilité* تتعلق دائماً بطوبوغرافيا المكان وبالأرض حتى ولو تسامت وأصبحت رمزاً وفكرة مثالية *idéalité* ومفهوماً. والموضوع هو دائماً موضوع الأرض. ففي هذه العودة وفي هذا التكرار والانجذاب للغة وللمكان وللحرفية *littéralité* عودة لما هو حرفي في الأسرة والوطن والجذور. إلا أن هذه العودة تقول شيئاً آخر في عودتها فهي تحمل في هذه العودة ما يجعلها تعود، أي أنها تحمل ظواهر الخلع والاستبعاد ونزع الخصوصية والتمزق والطرد. فهي حركة ثنائية مزدوجة لما يربط بالأرض وبالجذور وبالحرفية أو باللغة وهي ما ينتزع وينزع من كل هذه الأشياء وجودها الملموس أي ما يسمها ويدمغها بالتجريد. لأن العودة، والعودة إلى الأصل تحديداً، ما هي إلا شيء مجرد، فكري ومثالي ومضمر *virtuelle*. فليس هناك أصل قابع هناك كي نعود إليه. وبالتالي فإن العودة هي فوق هذا وذاك ما يمد الوهم بالجذور وهي ما يعتمل فيها اجتثاثها. حيث إن عودة الدين ما هي إلا تكرار مغاير أبداً للأصل الذي يتباعد عنه تباعد التاريخ نفسه. والأصولية هي العودة إلى نقاء الأصل والتطهير من التلوث الطارئ على الأصل من العالم ومن تاريخه ودياناته. والعودة تعود من أجل التحصين ضد ما يجري وهي علامة من علامات الحصانة الذاتية(٩) وضد ما يبدو وكأنه تهديد للجسم الذاتي والخاص *corps propre*، أو للجسم الثقافي، أو الحضاري أو اللغوي، الديني، أي ضد كل ما يهدد الخصوصية وينال من التفرد وينقض الذات *ipséité* وينتقص منها. وتتخذ حركات هذه العودة شكل اجتياح تيار لموجات تدمر نفسها وهي تتكسر على شاطئ العودة في ذات اللحظة التي

تعود فيها من أجل المحافظة على المكان وحمايته. و ذلك لأنها في عودتها تستوعب نماذج العلوم التقنية الحديثة وأدوات الإعلام والعلوم التقنية المسافية *Télétechnoscience* التي ليست بالأدوات المحايدة التي لا لغة لها ولا دين. فهي أدوات تستند إلى فكر العالم بمفهوميه المسيحي واليوناني وتفرض نفسها في سياق عالمي تسيطر عليه مبادئ سياسية لاهوتية مشتقة من المسيحية وعصور النهضة والتنوير التي خرجت منها. مفاهيم ومبادئ وأوليات وتاريخ تحمله اللغة الانجليزية الأمريكية على متنها في ارتباطها بكل العلوم التقنية الحديثة أينما ذهبت. ولكن هل يمكن بأي حال من الأحوال الفرار من هذا الشرط أو تطويع هذه الحيثيات وهذه الأدوات التى تدمر الدين وفكرته في ذات اللحظة التي تمهد فيها لعودته في صورته الأكثر تشدداً، أي تمهد لعودته كصورة؟

بؤرة واحدة في بلورة الألف. الدين ومصدراه

يذهب دريدا بفكرة الدين وبأصلها إلى مصدرين(١٠) . المصدر الأول هو تجربة الإيمان والعقيدة، الصدق، إصداق القول والتصديق والعهد والشهادة والثقة، الائتمان والتوكل على الله. والتجربة الثانية هي تجربة السلامة وما يحفظ الانسان ويحميه ويجعله سالماً أي ما يضمن له السلامة وما يضمنه سالماً *sain et sauf de l'indemne* وتجربة القداسة والتقديس والإجلال *saint, sacré, heilig, holy* والتأليه والعبادة لوجه الله. فلا يجب أبداً الانتقاص من أي تجربة

منهما لحساب الأخرى أو على حسابها أو اختزال أي منهما إلى الأخرى . والدين هو الشكل أو الهيئة التى تتجسد فيها النقلة من تجربة إلى الأخرى. أي أن التسليم بالله والشهادة به وبوجوده الخفي الغائب غير الملموس والإيمان بالغيب وبغيابه المرتبط بالشهادة على اسمه وعلى وجوده فيما وراء الاسم إنما يرتبط بتجربة السلامة والصحو والصحة وإصحاح الصحيح . والدين هو دين الفجر والإشراق والصباح وهو دين الوحي والرؤيا والتصديق والإيقان فيما وراء المرئى والمنظور والنظر. والسلامة، ما هي؟ فمن الواضح والجلي أن الحقل الدلالي لكلمة السلامة يجمعها بطبيعة الحال بالإسلام ويربط بينه وبينها. "و السلام من أسماء الله تعالى والسلامة البراءة من العيوب واللديغ كالسليم والمسلوم... وسلم من الآفة سلامة وسلمه الله تعالى منها تسليماً وسلمته إليه تسليماً فتسلمه أعطيتُه فتناوله والتسليم الرضا والسلام وأسلم انقاد وصار مسلماً... والسليم اللديغ أو الجريح الذي أشفى على الهلكة"(١١) ومن هنا نرى أن تراث اللغة الذي تحمله الكلمة وأرشيفها الذي يدلل عليه تتقاطعه تجربتان ودلالتان مكملتان إحداهما للأخرى. حيث تعوض تجربة المعافاة والإنقاذ والخلاص تجربة الإصابة والشدة والمصيبة .

والخوض في تجربة السلامة يؤدي ويقود إلى تجربة القداسة. فالمقدس هو الطاهر وبالتالي السليم. و المقدس مثله مثل السليم الطاهر (١٢) هو الشيء غير الملوَّث المنيع بالمناعة وبالمناعة الذاتية وبالحصانة الذاتية التي تحصن ضد التلوث القادم من خارجه عندما يدافع الجسم العضوي عن نفسه بإفراز أجسام مضادة تنتهي بتدمير

هذا الجسد نفسه، أي أنها عملية انتحارية مدفوعة بحماية النفس ضد أى شيء غريب عليه، أي أن المناعة هي النزعة إلى السلامة التي يستوعبها الدين ويغالي فيها.

وكما أن كلمة السلامة تنطوي علي شقين، شق منهما يقول الإصابة والشق الآخر يقول السلامة منها، فإن كلمة الدين تحمل على متنها الدلالي معنيين يبدوان وكأن أحدهما ينقض الآخر. إلا أنهما يمثلان أيضاً شقي الدلالة اللذين يكمل أحدهما الآخر ولا يكتمل دونه. فإذا عدنا إلى أصل كلمة الدين وحقله الدلالي الذي يشتمل عليه نجد أن كلمة الدين في **القاموس المحيط** تعني أنه "ما له أجل كالدينة بالكسر وما لا أجل له فقرض والموت وكل ما ليس حاضراً. أعطيته إلى أجل والدين بالكسر والجزاء". الدين هو ما يشير إلى الرابطة والأواصر وهو ما يربط الإنسان بالإنسان وهو ما يربط الله بالإنسان. "... الطاعة كالدينة بالهاء فيهما والذل والداء والحساب والقهر والغلبة والاستعلاء والسلطان والملك والحكم والسيرة والتدبير والتوحيد واسم لجميع ما يتعبد الله عز وجل به ، والملة والورع والمعصية والاكراه ...على دين قومه أى على ما بقى فيهم من إرث إبراهيم" و تشتق كلمة المدينة من الدين "... و دان يدين عز وذل وأطاع وعصى واعتاد خيراً أو شراً أو أصابه الداء..."(١٣) و هذا التدليل اللغوي والبحث في شبكة المعنى لا يرمي بالطبع إلى التخلص من معضلة التفكير في الظواهر وتفسير تناقضاتها الداخلية لغوياً ولكنه يأخذ بعين الاعتبار تاريخية اللغة والمنطوق والمفاهيم والبديهيات والأوليات التي لا يمكن دونها أن نقول ما نقول بدلالته الجلية

والخفية معاً. لأن كل حركة في الواقع مصحوبة بخطاب نظري يمهد لها ويتضمنها ويدفع بها خارج حيزها الدلالي المباشر وخارج نطاق وجودها. وهذا الخطاب النظري البلاغي يعتمد ويوظف معجماً ومنظومات ومقولات وأفعالاً كلامية ومفاهيم تحملها الكلمات ولا يمكن لحركة الواقع هذه أن تكون دونها، ولذا يجب مساءلة هذه اللغة وهذه الكلمات وهذا البيان اللغوي والمنطوقات والأفعال التي تطفو باسترخاء شديد على سطح أوراق الكتب والصحف والتصريحات ووسائل الإعلام. ثم اللجوء قدر الاستطاعة إلى هذه العودة الدلالية التي تفاجئنا معاً بالدلالات المتناقضة التي تحملها بعض المنطوقات التي نستعملها باطمئنان شديد وأول هذه المنطوقات والألفاظ كما ترون هو منطوق الدين ولفظه. فالرجوع إلى الألفاظ والمنطوقات يطرح أمامنا الحقل الدلالي الذي يجب حرثه فهو بالتالي مادة للتفكير وعنصر من عناصر الفكر وليس إثباتاً أو دليلاً عليها. أما التجربة الجوهرية الثانية التي يرتكز عليها الدين فهي بالطبع تجربة الإيمان والعقيدة. وسنرى لاحقاً أن تجربة الإيمان والعقيدة هي تجربة جوهرية لابد منها ولا يمكن الاستغناء عنها في إرساء الأواصر بين الأفراد والجماعات وفي وجود أي مجتمع أياً كان. وهذه التجربة عنصر أساسي أيضاً لفاعلية العلم العملي نفسه ولأدائية العلوم التقنية التي تعتمد أيضاً العقيدة والإيمان والثقة من أجل أن تؤدي آليتها ومن أجل القيام بها.

ألف الذي يرى ويحضر . ما هي الشهادة؟

الشهادة هي ما يوثق للإيمان والعقيدة والتوكل على الله دون أدلة أو دليل أو دلائل تدل أو تدلل عليه وفيما وراء البرهان أو الإثبات . وهي ذات معان في الحقل الدلالي الذي تتفرع فيه تقود بالكلمة من الأرض إلى السماء فيما بعد البرهان أو فيما قبله. فالشهادة في **القاموس المحيط** تعني "الخبر القاطع... استشهد سأله أن يشهد والشهيد القتيل في سبيل الله لأن ملائكة الرحمة تشهده ولأن الله تعالى وملائكته شهود له بالجنة أو لأنه ممن يُستشهد يوم القيامة على الأمم الخالية أو لسقوطه على الشاهدة أي الأرض أو لأنه حي عند ربه حاضراً أو لأنه يشهد ملكوت الله وملكه. ... وأشهد بكذا أي أحلف وشاهده عاينه... والتشهد في الصلاة والشاهد من أسماء النبي صلى الله عليه وسلم...و شهد الله أنه لا إله إلا هو أي علم الله أو قال الله أو كتب الله ... وأشهده أحضره"(١٤). والشهادة هي الركن الأول من أركان الدين، الفريضة الأولى، والشهادة هي الشهادة على التوحيد. وأولى الكبائر هي ما ينقض هذه الشهادة بالتوحيد أي الشرك بالله. والشهادة تعني القسم والحلف. وهي الفعل الكلامي أو المنطوق الذي يجعل الإنسان به من الله شاهداً عليه. فليست هناك مسؤولية دون قسم وشهادة وحلف أو وعد أو عهد بالصدق حتى ولو كنت كاذباً. وعندما أقسم فإنني أعد بأن أقول الحق وألتزم بالعهد حتى و لو كنت سأحنث بالوعد والقسم . فليست هناك أي علاقة ممكنة مع الآخر أو أي توجه إليه أو روابط أو أواصر بيني وبينه دون اعتماد على هذه الضمانة، أي ضمانة أن ما أقوله حق وأنني أجعل من

الله شاهداً على ذلك. وجميع ضروب القسم، علمانية كانت أم دنيوية، إنما تقوم على هذا البنيان: أقسم، أي أنني أجعل من الله شاهداً على ما أقول. وأنا حين أفعل ذلك فإنني أستدعي الله إلى الحضور وإلى النظر فيما أفعل، أي أجعل من الله حاضراً من غيبه على أفعالي وهو بهذا الحضور الغيبي من سيضمن للآخر الحقيقة التي أستشهد به عليها. ومن ثم فأنا أستحضر الحدث القادم كحدث ديني من خلال القسم والشهادة، أي أن الحدث القادم أصبح ماضياً وكأنه حدث بالفعل بفعل الشهادة . ومنطق الشهادة ينطبق أيضاً أو أنه هو ذاته منطق الوعد والعهد. حيث يعد الوعد بالشهادة وعهدها وتشهد الشهادة على الحلف وشهادته الحاضرة. وكل هذه الأشياء تبدأ باستحضار الغائب، الله الحاضر الغائب، وهو الشاهد المطلق الذي لا يصح لقسم أن يكون دون شهادته. فهو الشاهد على المنطوقات كما أنه الشاهد المطلق على الأفعال. فلكي يركب الانسان طائرة ويذهب بها إلى أي مكان يجب عليه أن يؤمن ويثق بأن عمال الصيانة قد قاموا بعملهم على أكمل وجه وأن الطعام على متن الطائرة غير مسموم وأن الطيار لن ينتحر بها وأنه سيذهب بي إلى الجهة المعلن عنها وأنني لن أتعرض للاعتداء من قبل طاقم الطائرة، وفي نهاية الأمر أن الآلة التي تجعل من الطائرة طائرة ستقوم بأدائها فعلياً باعتبارها طائرة وأنها تحمل موتور طائرة وأنها لا تحمل موتور سفينة مثلاً. وهذا الفعل البسيط، أي ركوب طائرة من مكان إلى آخر، هو فعل عملي أدائي يفترض الإيمان والعقيدة والشهادة في كل مرحلة من مراحله ودون ذلك لا يمكن أن يكون هناك سفر بالطائرات أو ترحال.

والعلاقة مع الشاهد الأعلى في حضوره مع الغياب والغياب في الحضور إنما تنتمي إلى البنية العامة للدين باعتباره تسمية والشهادة على اسم الله. فالشهادة تشير إليه وتشهد بالقسم عليه وتقول اسمه وتعلم وجوده عن طريق التسمية . فالشهادة تشهد أولاً باسم الله الرحمن الرحيم وتشهد بأن لا إله إلا هو وأن محمداً رسوله. حيث تعني الشهادة هنا القسم وأشهدُ أي أقسمُ القسم الذي ينطوي على التزام دائم بالدين عبر التسمية، والدين هو ما يدوم وهو ما يحمل على الزمن زمناً آخر عبر تجربة الدوام. والشهادة هنا هي بلا جدال فعل لغوي أدائي *acte de langage performatif* ومنطوق وإشهار يتضمن ويضمر ويؤمن بوجود ما شهد عليه. فهي فعل لغوي ملزم باللفظ والصوت. وأنا حين أشهد فأنا أشهد بأن الشاهد المطلق هو الله وأقسم أن الله باسمه هو الله الواحد الذي لا شريك له وأن محمداً هو الشاهد الأول على الشاهد المطلق. ومن ثم فإن الحدث الديني لا ينفصل عن الحدث اللغوي الصوتي الأدائي القابل للتكرار والإعادة وهو فعل لغوي وفعل تسمية يحمل العهد إلى مداه. والشهادة لا تحتاج إلى دليل أو تدليل أو برهان فهي ما تتوجه إلى التصديق والإيمان فيما وراء البرهنة والإثبات. وشهادة أن لا إله إلا الله تعد بمثابة المثل الأول لفعل الكلام ومنطوقه الأدائي الذي ينطوي على القسم والعهد وإحالة أحداث المستقبل القادمة إلى ماض وقع بالفعل وإن كان لم يقع بعد لأنه مستبق بحدث الشهادة والعهد. والشهادة هنا تلزم الحياة كما أن الشهادة تتجاوز الحياة وتلزم الموت. فهي إذن ما يعيد إنتاج الحياة في الحياة وما يعيد إنتاج الموت في الحياة.

فالدعاء والصوت والصلاة والنداء والهاتف المسموع في العالم أو في النفس والسريرة كلها، كما ذكرتُ، أدوات توجه متسامية. تتوجه صوب المكان المقدس الشريف أو نحو السماء. فهو أيضاً أصل المسافة وهو العلاقة بها. والشهادة فوق كل شيء أداة توجه متسامية عبر المسافة والزمن نحو الله ونحو الإنسان الآخر. وهي في ذلك مثلها مثل أفعال اللغة تلزم الحاضر بالمستقبل باعتبارهما ماضياً. فلا مستقبل دون إمكانية التكرار واستعادة الشيء إلى نفسه بشكل يسمه التكرار وليس هناك توجه إلى الآخر دون عهد أولي بقول الصدق وفعله حتى ولو تم الحنث به وحتى ولو لم أكن صادقاً فيما أقول وأتعهد به وهذا ما يتضمن بالطبع الثقة والائتمان والإيمان. والإيمان هو ما يتكرر آلياً ويستدعى في تكراره الحضور فهو ما يردد ويكرر مثله في ذلك مثل الآلة ولذا يجب التفكير في الإيمان والآلة معاً. ويجب التفكير في الآلة وما يربطها بكل ما يتعلق بالتقديس والقداسة والطاهر والسليم والسلامة والصحة والصحيح، أي في كل ما يربطها بالدين.

الألف يلتف ويلف العلم والدين والإيمان والشهادة

فالعقل العلمي التقني لا يتعارض من ناحية البنيان مع الدين وإنما يفترضه ويعتمد على أولياته ويحمله مبادئه ويعينه. فالعقل والدين ينبعان من نفس المصدر الذي يجعل من الضمانة ومن الشهادة أساس كل فعل وأصله. ونحن هنا بإزاء العلم الفعلي أو العملي أو المعرفة باعتبارها معرفة الفعل *savoir faire*. وتتطلب الضمانة التي

تضمن الفعل العملي فكرة تحمل مسؤولية المساءلة. نحن نتناول هنا العقل والعقلانية الفلسفية والعقلانية العلمية التقنية في جانبها المتعلق بتاريخ العلوم وفي جانبها المتعلق بالعلم باعتباره إنتاجاً وإعادة إنتاج وبالمعرفة التي تتيح التدخل المسافي عن بعد وسائر العلوم التقنية المسافية *télétechnoscience*. فكل من العلوم التقنية والدين ينحدران من المصدر الذي يضمن والذي هو الضمانة *gage* لكل فعل أدائي استشهادي (أي فعل الشهادة) *gage testimoniale* أو الفعل الذي يضمن أدائية *performativité* الآلة ويضمن المسؤولية تجاه الآخر كما أنه يضمن أدائية العلوم التقنية أي العلوم التطبيقية، وهذا المصدر (الضمانة والإثبات بالشهادة *gage testimonial*) المشترك ينقسم على نفسه بشكل آلي ويتعارض كل من شطري الانقسام أحدهما مع الآخر وهذا التعارض هو في حد ذاته عملية تعويض عن طريق التضحية وترمي إلى تسليم أو إعادة السلامة أو ترميم ما نالته هي نفسها بالتهديد والصدع. أي أن الدين هو أصل المعرفة باعتبارها فعلاً أو أداءً علمياً أو أداءً علمياً ـ تقنياً مسافياً. ويعوض الدين نقائص العلم ويحد العلم من تغلغل الدين. ويعيد دريدا توظيف مفاهيم ماركسية كمفاهيم الصنمية وعبادة السلعة في سياق آخر يجعل من عبادة الشيء أو السلعة ورفعها المتسامي علامة من علامات الشبحية *spectralité* والحداد *deuil* الناتج عن الآلية التي لا تكف عن إعادة إنتاج الموت في الحياة *instance de non vivant* بشكل تزداد آليته مع التقدم التكنولوجي العلمي ـ التقني. وهذا التسامي للشيء ينتمي أيضاً إلى الظاهرة الدينية . فالدين يتحكم في المسافة في المكان والموقع

وفي التوجه والجهة ومن أدواته الهمس والنداء الهاتف والصوت في الدين والصلاة والدعوة والدعاء باللفظ وبالكلام وبقوة الكلام واللغة. فالصوت هو أول الآلات المسافية. فهو يعبر المسافة والحيز والنطاق ويحتل المكان الأول في جميع الأديان التي تتحكم أيضاً في المسافة. والدين هو مصدر كل أدوات الاتصال عن بعد والمصدر الرئيسى، مع الشبحية المرتبطة به، لكل إضمار *Virtualisation*. ويصير هذا المصدر المضمر الذي يتخذ شكل الإرسال التليفزيوني والإذاعي حليف التظاهرات الدينية لجميع الأديان في أي مكان من روما إلى مكة المكرمة ومن مكة المكرمة إلى القدس. وهي أدوات ووسائل تكنولوجية آلية مسافية تشهد على الدين وتبدياته. وهي أدوات لها نفوذ الشهادة. ومن ثم فإن الدين يتسع إلى شيء من الإضمار الشبحي *spectral* أو الطيفي والمتسامي غير المرئي، في القلب. فالدين يعتمد السر والسريرة كما أنه يعتمد التظاهرة والظهور، وهو الاختفاء في الضوء وهو الروح التي تلتزم بإيقاع النور في الصلاة والجهة في التوجه، وأديان التجلي هي ما تنبع من الشرق وتلتزم بإيقاع الشروق وهي ما يتوجه للغرب وهي تلتزم بإيقاع الغروب. والدين في نفس اللحظة هو ما يواجه التجريد وشر التجريد والآلة التي تحيل جميع الأشياء الملموسة إلى أفكار مجردة وإضمار.

و هنا تكتمل الصورة.

فهل لنا أن نتخيل حدثاً دينياً ناهيك عن أي حدث آخر لا ينقل مرئياً وصوتياً عبر آلات الاتصال المسافية؟

ألف التزامن في المكان وفي المصدر والحصانة الذاتية

الفعل العلمي هو الفعل الذي يتحكم في المكان وفي المسافة وهو ما يتلاعب بالمكان والأماكن بالإقامة وبالرحيل، بالرحلة والترحال وهو ما يقنن للسرعة والإيقاع. وهو أيضاً ما يطرد وما يبعد وما يقرب وما يحيل الشيء إلى واقع وما يجعل من الشيء إضماراً. فاستناد العلم والدين إلى نفس المصدر، أي الضمانة والشهادة التي تعتمد الإيمان، يؤدي بهما إلى الانقسام والتعارض ويجعل من كل منهما رد فعل مزايداً على الآخر. فالحصانة الذاتية *auto-immunité*، تنتج عن هذا التجريد وترد عليه وترده وتقاوم التمزق الجذري والاقتلاع الذي تفرضه آلة العلوم التقنية المسافية. ويتخذ هذا الرد وهذا العصيان أشكالاً سياسية دينية في العودة إلى الدين وفي العودة كما ذكرنا أعلاه إلى الحرفية والأصل والأرض والمكان والثقافة والخصوصية ولكنها حين تقوم بذلك فإنها تقوم به وهي تستوعبه وتؤكد عليه. وعلاقة العلوم التي لا تنفصل بالعقيدة وبالإيمان وبالثقة والإصداق والتصديق واشتراكهما في نفس المصدر الذي ينقسم على نفسه ويعارضها من داخلها يجعل من هذين الشقين للعقيدة خصمين يؤكد كل منهما على الآخر ويعزز من قوته في نفس اللحظة التي ينقض عليه فيها. وبما أن الدين يسبق العقل والعلوم التقنية ويرتبط بها ويشاركها الإيمان القائم على الأداء والشهادة فإنه يرد عليها ويحاول أن يتحصن منها وهو يتبع في ذلك سلوك الكائنات الحية في الدفاع المناعي عن أنفسها عن طريق إفراز الأجسام المضادة في محاولة للتحصن ضد هذا الشر المتطرف الناتج عن الآلة المسافية وعن شر

العولمة اللاتينية(١٥) *mondialatinisation*. ولكنه وهو في انخراطه في هذه المزايدة يقتل نفسه وهو يحاول حمايتها والدفاع عنها. فهذه النزعة للحماية الأصولية تأتي من داخل حركات التمزق وتبدد المكان وضياع الأصل والأرض وهي رد الإسلام الأول على ما يهاجمه، وهي، في ردها، تدفع الخطْر بأن تصبح هي نفسها الخطر الذي ترده وأول من يتعرض لهذا الخطر هم المسلمون أنفسهم حيث تنقض هذه الحركات عليهم بدافع الدفاع عن سلامة إسلامهم المضمرة وعن صحة عقيدتهم المريضة بالآفة وهي تقوم بذلك باسمهم ومن أجلهم. وهذا الرد على قوى التجريد الآلية المتعولمة التي تنتزع المكان وتجرده من موقعه وتعمل على إنزال التفسخ واجتثاث الجذور وتحث على الطرد والتشيؤ تستجلب من الدين رداً مناهضاً ومعادياً لكل هذه القوى وهو يزايد في نفس اللحظة في التأكيد على نفسه باعتباره قلب المكان ولب اللغة والحرفية. وهنا يتم تبادل الأدوار وتبديل الزوايا بالضبط كما في بلَّورة الألف. فهما (الدين والعلم) يتواجهان في نفس البؤرة التي يتحالفان فيها ولأن العلم لا يعارض الإيمان ولأن الإيمان لا يعارض العلم وبما أنهما ينبعان من نفس المنبع وينحدران من نفس المصدر فلا يمكن إلاّ أن يقود كل منهما إلى الآخر. فالدين يعين على التعامل مع القوى التي تشتتنا ونحن نقيم. والحمم الرجعية والرجعية المناعية للحركات الأصولية هي حمم للحصانة الذاتية وهي تجسد فعلياً رد فعل وهي ذات الرد على الشيء نفسه الذي ترتبط به ويجعلها ممكنة، أي التشتت وانعدام الخصوصية والعزل وفقدان اللغة والسلب والاستلاب والخلع والتفكك والتصدع والتبدد والانتزاع، أي، بعبارة

أخرى، كل ما يسلب المكان والأرض والموقع ويحولها إلى وجود مجرد وإضمار. وردود الأفعال الأصولية تعني العودة إلى الأصل أي المنبع والمكان وإلى موقع القدمين. فالأصل هو أسفل الشىء ويعني الثبات والرسوخ بطبيعة الحال على الأرض ولكن كلمة الأصل تعني أيضاً في نفس هذا الحقل الدلالى الهلاك والموت.(١٦) فكما سبق وأن ذكرت فالأصل هو بالضبط ما لا يمكن العودة إليه ولن تكون هناك عودة إليه إلا إذا تشكلت في كيفية التأليف الذي يؤسس له منطوق **وكأن**: **وكأننا** سنعود إلى البداية **وكأن** البداية أصل وأرض ونقطة الصفر التى تدشن صيرورة تاريخ معين وتنتهي بالفناء لأننا نعرف جميعاً أن ما يبدأ ينتهي وما من مكان راسخ إلا ويزول. والمعضلة(١٧) *Aporie* هنا لا حل لها حيث يجب مقاومة قوى التجريد والآلة ويجب أيضاً الانفتاح عليها وينبغي في كل لحظة إبرام صفقة تؤمن بعض السلامة بين هذين الأمرين .

والحركات الإسلامية نتاج للعولمة الرأسمالية والرأسمالية العلمية المسافية التقنية وعلاقتها بالدين المسيحي. فالعلم التقني هو سلطة هذه الرأسمالية وهذه العولمة، وسلطة العلم هي سلطة الرأسمال الذي يحمله ويعينه. فما يبدو وكأنه يهدد أمن هذه الحركات هو نفسه ما يتيح لها الوجود. ومن هنا العلاقة التي لا تنفصل. فلولا الهيمنة الاقتصادية السياسية التقنية لغرب معين لما أتيحت لأي حركة إسلامية فرصة للوجود. وهي في معارضتها وهجومها على هذا الغرب تتمثله وتستوعب أدواته وتستعملها وتستخدمها وفوق هذا وذاك تعيد إنتاج مبادئه وأولياته، فهي ردود أفعال ترتبط بالغرب الذي

تنقض عليه من أعلى. هذا الغرب الذي تُحَرِّمُ بعض المظاهر البسيطة والسطحية المتعلقة بالسلوك الخاص لمواطنيه وهي تستحل بورصته (بما فيها من ربا وبنوك ومضاربات مالية واستغلال وإفقار وقتل وسلب ونهب لدول العالم الثالث الفقيرة، إلخ) ورأس ماله، أي جوهره ومبادئه وأولياته التي يقوم عليها المال ورأس المال وجوهر تقنية وسائل الاتصال عن بعد والتكنولوجيا المسافية التي ترتكز على جوهره الديني المسيحي وفكرته وتطوره التاريخي.

الف المسافة

والمشهد كما عرضته تحتله صورة صلاة الظهر في فناء كلية الآداب في جامعة المنيا في أول عام من الثمانينيات. وكأن الإسلام لم يكن له تاريخ يحمله في المكان وكأن هذا المكان الذي هو مصر والمنيا أصبح مكاناً مجرداً وكأنهم انتزعوا المكان من المكان وكأن باكستان صارت إضماراً في المنيا وكأن جميع الأمكنة تصبح هكذا مواقع تزول تحت وقع النعال والأقدام العريضة والأصابع والأقدام المشرعة في وجه التقليد المصري في الدين والديانة والتدين. والعلامة تنم وتقول وتدل وتدلل في حقلها الدلالي. وما ينم عنه هذا الزي كان أولاً عالمية العلامة التى تقبل الاقتباس والاستعارة والتكرار والإعادة من باكستان إلى المنيا والعلامة تقول أول ما تقول العالمية وثاني ما تقول أن هذه العالمية مشروطة بسياق تاريخي يعتمد التقنية والتكنولوجيا المسافية في انتقال الأفراد ونقل الآراء والصور والتصورات الخاصة بالنفس

وبالآخر وبنقل الاستيهامات عن النفس والآخر وبنقل الأصوات. وأنه مهما كانت النعال منغرسة في الأرض وفي المكان وفي الموقع الذي يحملها إلا أنها في الحقيقة تقول بل تصرخ بتجريدها المريع والدنيوي وارتباطها الذي لا يقبل الانفصال، والذي لا يختزل، بالشرط العالمي العام والسياق التاريخي العالمي التقني المسافي الذي تسيطر عليه اللغة الانجليزية والذي تحكمه التقنية المسافية النابتة من، والمرتبطة بنيوياً بالديانة المسيحية البابوية أو ما يسميه دريدا عولمة العالم اللاتينية *Mondialatinisation*.

وانا لا زلت أشهد على المشهد الذي دارت أحداثه في حنايا جامعة المنيا. والصوت لا يزال يطن في أذني مع رؤية سقوط البرجين واختراقهما حيز النظر وكأنه اختراق لحجاب يفصل الزمن عن رأسية المكان والأفقية التي تحد من ارتفاع هامة البرجين. سقطا على الشاشة وهما يسقطان على الأرض فكان العرض للرؤية المتزامنة في كل مكان على الأرض فكانت بِلَّورة الألف العالم وعينه. سقطا وهما يسقطان على زمن وعلى مرحلة جاء عليهما زمن آخر ومرحلة أخرى. زمن يقول لنا الكثير عن الرأس والهامة وتصيح في وجوهنا وفي زمنه الرأسمالية عن الدين والرأسمالية عن السماء وعن الأرض والعالم. العالم بعيد متزامن ويرى تزامنه من أماكن عديدة تتبدل فيها المواقع في نفس اللحظة كما في بِلَّورة الألف ومهما نظرنا إليه من أي مكان كان فلربما قد ينبس بمقطع لقصيدة من قصائد تسيلان يقول فيها "العالم بعيد يجب عليّ أن أحملك"(١٨) أي أن أجعل من البعيد قريباً ومن البعد قرباً عبر الآلة والعين والرؤيا والإضمار والحداد والمسافة. ونحن جميعاً

على طرف العالم أو ربما نقف على أرض قد تكون اللاعالم ونحن نرى أن العالم يعوزنا ونرى أننا نرى عوزنا ونرى الآخر هناك على اللاعالم، على حرفه وطرفه، ولأن الآخر هناك ولأن العالم يدور على دائريته ويلتف على أرضه ويدور عليّ وعلى معالمه، ويلف في بلّورته ويلتف في حرف الألف، فلك (لي) أن أحملك إليه لأنه من واجبي عليك ومن ديني الذي أدين لك به أن أذهب بك إليه، أن أقطع المسافة سائرة على القدمين وأنا أحملك إليه هو القابع هناك ولأننا مبددون على الأرض ولأنه هناك ولأنك هنا ولأنك قد تكون العالم، أو الأرض، أو الجزيرة أو شبهها، ولأنني أكون حيث اللاعالم. اللاعالم الذي ينسحب من تحت أقدامنا ليذهب دائماً أبعد منا ويهرب منا إلى الأمس حيث كان العالم وما يزال إلى الآن حيث اللاعالم وهو يهرب منا كلما حاولنا اللحاق به أو الاقتراب منه وكالحجر والأحجار سأكون مثلى مثل الجماد، الذي لا عالم له، في فكر هيدجر(١٩) ، والذي لا يقول ما يسمع ولا يسمع ما يقال مع البلبلة ولا يسمع ما يقال بعدها ولا منها ولا عنها ولا أثناءها. شاهد فقط عليها عبر الزمان. لذا أصبحنا جميعا ونحن نشهد الانشطار شهود عيان بإمكاننا أن نشهد على ما حدث أي أن نستدعيه إلى الذاكرة ونسرده ونحيده عبر السرد والرواية والتكرار ونحن نقوم بذلك نتوجه إلى مصداقية الآخر ونتوقع من الآخر أن يصدقه لأننا نصدقه القول والحكي لأن من يقول يعاهد الآخر على أنه يقول الحقيقة ولأنه يشهد على ما أشهد عليه وأنني أشهد على أن ما حدث كان حقيقياً أو أنه قد حدث بالفعل وأنه ليس من صنع خيالي ولا هو استيهام أو وهم بعالم كان ذاكرة فأصبح إضماراً.

نور البلّور في الألف. السيادة واللاهوت، السياسة: منطقها وأصلها

يستند أساس السياسة في فكرتها الأوروبية إلى اللاهوت السياسي. فالسيادة في الأصل مفهوم أُنطولوجي ـ لاهوتي-*onto-théologie* تمد جذورها في التراث الأُنطولوجي ـ اللاهوتى الأوروبي وتاريخية تطوره. وقد انتهى Karl Schmitt كارل شميت في محاولته لعزل ما هو سياسي خالص عن ما هو اقتصادي أو قانوني أو أخلاقي إلى أن كل ما هو سياسي ينبع من فكر أساسه اللاهوت السياسي وهو الفكر المتعلق بفكر العدو وبفكر السيادة والحرب والسلام. وقد تطورت فكرة السيادة في الجمهورية وحلت سيادة الشعب محل فكرة الواحد الأحد الذي لا يتجزأ، إلا أن مفهوم السيادة لا يزال يحمل على متنه بصمات منبعه ومنبته مثله في ذلك مثل أي مفهوم آخر.

من هو السيد؟ السيد هو الذي يسن قانون الطوارئ والاستثناء ومن له حق تعطيل القانون ووقفه وهو الذي يحق له تطبيق عقوبة الاعدام.

فإذا ما حاولنا أن نتتبع سلسلة نسب وأنساب *généalogie* هذه الكلمة نجد أن فكرة سلطة السيادة هي ما ينتمي منذ أفلاطون **والجمهورية** إلى فكر الخير والذي يتجلى في الضوء والنور والضياء وشمس الخير المرئية والذي تم نقله وترجمته وبلورته في شكل السياسة. فهذا الخير الذي يتجاوز الكيان والوجود *epekeina tes ousias* هو أيضاً ما يؤسس لفكرة العقل *logos* أي ما يزيد نفوذه عن النفوذ وسلطته عن السلطة. أي أن فكرة السيادة وفكرة عليائها وقدرتها على فرض الاستثناء تتحدر أيضاً من مثاليتها، أي من امكانية

تقديم نفسها على أنها مثال. فالضوء والشمس والخير هي منبع الحياة وما يولد وتتوالد منه الأشياء. وهي ما تنبثق منه السيادة. فالسيادة سلطة ونفوذ تؤسس للسلطة وللنفوذ وللقانون وهي في تأسيسها لها يحق لها اختراقها. ومن ثم فإن فكرة السيادة لا تنفصل في التراث الفكري الأوروبي عن اللاهوت الأُنطولوجي. فهي الأصل النافذ العظيم لعقل يسن القانون ويرتفع على نفس القانون الذي يسنه، هي ما يجعل الأشياء تحدث وهو كما هو لا يطرأ عليه شيء، أي أن السيادة في فكرتها وجوهرها هي ما يقاوم تاريخية التاريخ وهذا أحد ملامحها اللاهوتية. فهي الشيء الذي يبدأ كل شيء ويتحكم فيه *arkhè*. والسيادة هي خاصية الخصائص التي تخص صاحب الجلالة والعظمة والسمو. أي السيد والأب أو الملك والإمبراطور والذي أصبح لاحقاً الشعب. والسيادة لا تقبل الانفصال ولا الانقسام ولا التجزؤ لأنها يحق لها إلغاء القانون. وأول دلائل السيادة هي صلاحيتها وحقها في سن القوانين الاستثنائية وتطبيق عقوبة الإعدام باعتبار أن تطبيق هذه العقوبة هو الحجر الأساسي في فكر القانون الذي نَظَّرَ له كانط وشرحه. وهو القانون الذي يعتمد السيادة كمبدأ ومفهوم. فالسيادة هي العلو والتعالي وهي أعلى من العلو وأسمى من التسامي وهي غير مشروطة لا تتجزأ. ومع ذلك تتمزق الأرض الآن وتتصارع من أجل الحصول على حق السيادة التي هي بالفعل حق الدول والشعوب المقهورة. وحق الدولة القومية في ممارسة حق السيادة. وينادي دريدا بالتفريق بين الرغبة والنزعة إلى السيادة والاستقلال *autos* والتي هي بمثابة التعبير الأول عن الذاتية والذات وقدرة وحق أى سلطة في

تقرير مصيرها نفسه *ipséité* والسيادة غير المشروطة التى لا تقبل التجزئة أي سيادة الهيمنة والنفوذ والسيطرة. وهذا النوع من السيادة تمارسه الدول بشكل متفاوت الدرجة على مستوى العالم. لذا فالتفكيك قوة عقلانية وفكر عقلاني غير مشروط وهو لا يتردد تحت اسم التنوير القادم *au nom des lumières à venir* في أن يحاول الفصل *dissocier* بين النزعة إلى السيادة أو الرغبة في الاستقلال ومقاومة الهيمنة والسيادة المهيمنة غير المشروطة وغير القابلة للتجزئة سياسياً. تلك السيادة التي يساءلها فكر التفكيك وينقدها والتي يرصد تفككها الذاتي في الواقع الذي يأخذه بعين الاعتبار في النظرية. وهو حين يجعل من السيادة شيئاً قابلاً للنقد والتفكيك ينتزع من مفهوم السيادة ركنها غير المشروط *inconditionnalité* ويجعل منه فكر الحدث *événement* نفسه في حدثيته، حيث إن ما سيحدث لأي حدوث في أي حدث هو حدث ابتكاره وجدته ومفاجأته غير المتوقعة والمحتجبة عن النور دون أفق للتوقع والاستباق .

ألف المرايا والعيون ، العقلانية والعقل والتنوير

العقل في التقليد الفلسفي اليوناني والأفلاطوني هو شمس العقل وشمس الخير التي تتجاوز الكيان والوجود وهي كما ذكرنا تمهد لكل من السيادة والعقل باعتباره *logos*. وللعقل في التقاليد الأوروبية مصدر آخر ألا وهو المصدر الذي يصب في هذا الضياء برافده ومجراه اللاتينى والذي يحمل إليه مبدأ التقدير والتدبير

والحسبة *ratio*. وهذا التقاطع الدلالي بين المفهومين اللاتيني واليوناني هو الذي يحكم ويتحكم في مسار العقل والعقلانية الأوروبية وهو ما يعاد توظيف فعاليته مع التنوير الذي يعيد تنشيط العقل باعتباره جوهر النور والضياء مثله في ذلك مثل الخير والإيمان ونور التجلي *révélation* مع الحسبة والاحتساب والتدبير. والعقل في اللغة العربية وفي **قاموسها المحيط** هو "...العلم بخير الخيرين وشر الشرين أو مطلق الأمور أو لقوة بها يكون التمييز بين القبح والحسن ولمعان مجتمعة في ذهن ..نور روحاني به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية"(٢٠) فالعقل نور وروح يميز بين الخير والشر والعقل خطة تحسب وتخطط للزمن القادم في العالم *monde* وهو ما يمثل من وجهة نظر كانط جوهر الفكرة المقوِّمة *idée régulatrice* التي يتناولها دريدا بالتحليل في هذا النص. فوحدة التجربة التي يتطلبها هذا العالم تتطلب من أجل النفاذ إليها واستيعابها أن يلجأ المفكر إلى التشبيه أو القياس التشبيهي أو القياس التماثلي الذي كثيراً ما يشير إليه دريدا بكلمة **كأن** أو **كما لو أن** أو **كما لو كان** *als ob, as if, comme si*.. هذه العقلانية التي لا يمكن النفاذ إليها إلا عن طريق القياس *analogie* تحمل في طياتها التأليف والمحاكاة والاصطناع والتماثل والتظاهر ومن ثم فكرة التقنية والتكنيك *tekhnè* والآلية. ويطرح دريدا بعد هذا العرض ضرورة الإفساح لأنواع متنوعة من العقل لا تعتمد فقط على النور والضياء والحسبة والقياس التماثلي ومن ثم لعقل لا يتشكل فقط من العلم التقني والآلي. وهل للعقل القادم أن يعتمد الظلام مع النور والمجهول مع الخطة أي العقل الذي

يتسع للعقل الباطن وللاوعي وللمجهول وللغيب باعتباره جزءاً لا يتجزأ من العقل الواسع؟ وبالتالي فهو عقل يساءل فكر العالم *monde* وبالتالي العولمة *mondialisation* بجميع مرادفاتها الانجليزية والألمانية المشتقة من الأصول اليونانية اللاتينية المسيحية. ويذهب دريدا في نصه "**عالم التنوير القادم**" (٢١) إلى التأكيد مع هوسرل Husserl وهو يتناوله بالقراءة على أن الموضوعية العلمية التقنية الآلية تؤدي إلى نوع من أنواع اللاعقلانية التي تنقض العقل وتناهضه. فالعقل يقع على حدود ما يمكن احتسابه وما لا يمكن احتسابه أي على حدود المجهول والمعروف بين المتوقع والمنتظر والمباغت والمداهم والمحسوب وغير المحسوب *Calculable, Incalculable*. حيث إنه يملي ويتحكم في العقلانية ولكنه يتجاوز العقلانية النظرية العلمية فيما بعدها ويفيض عليها، وهو في ذلك قد يتعارض مع نمط معين من أنماط العقلانية الموضوعية بل وقد يناقضها أحياناً. فببساطة لا يختزل العقل *raison* إلى العقلانية ولا تنتمي كل عقلانية *rationalisme* إلى العقل. فتقدم العقل هو ما يسبب أزمة العقل الحالية ويضعه في مأزق حيث إن للعقل أيضاً حصانته الذاتية الانتحارية فكلما انخرط العقل في عقلانيته العلمية التقنية الآلية كلما ازدادت فرص تدميره لنفسه ولنفس هذا العقل الذي يجعل منه عقلاً.. أي أن العقل العلمي وعقلانيته هما ما قد يؤدي إلى أزمة العقل. ولهذا وكما ذكرنا فإن اللاعقلانية التي تنبع من داخل العقل وفكرته نفسها هي اللاعقلانية التي تحسب وتخطط وتطوِّعُ العالم والمصير والمستقبل والقادم والحياة باعتبارها مادة لموضوعات مبرمجة خاضعة مسبقاً لهدف وغاية

téléologie. أما عقلانية العقلاني *raisonnable*فهي العقلانية التى لا تحدها حدود الحسبة والاحتساب، أي العلوم التي نعرف مقدماً ومسبقاً قواعدها والقوانين التي تحكمها. وحتى فكرة الكرامة الإنسانية التي تعتبر في فلسفة كانط مبدأ لا يقبل الاحتساب وقيمة تفوق كل شيء إلا أنها هي ذات الفكرة التى تنبثق منها الأوليات التي تقوم عليها من وجهة نظر فكر التفكيك جميع مبادئ القانون الدولي ووثائق حقوق الانسان والمنظمات الدولية. فمبدأ كرامة الإنسان هو نفس المبدأ الذي تقوم عليه محكمة العدل الدولية، الخ، وبالتالي تصبح فكرة الكرامة أيضاً فكرة عملية قابلة وخاضعة للحسبة وللحسبان. ومع ذلك يؤكد دريدا على أهمية الخطة والتخطيط والاحتساب وهو يأخذ بعين الاعتبار أن العدالة غير المشروطة هي مفهوم لا يحتسب ولا يختزل إلى القانون الوضعي المحسوب الذي يحسب له ويعد ويرتب ويخطط. كما أن فكر الضيافة غير المشروطة والعفو غير المشروط مثله في ذلك مثل العطية والحدث لا يمكن لها أن تصبح بنداً من بنود خطط المستقبل المحسوبة. فكل هذه الأشياء تتجاوز الحسبة المشروطة وشرط الحسبة ولا تختزل إليها. ومن هنا المعضلة أو التيه، فنحن بحاجة إلى ما يمكن احتسابه أي نحن بحاجة إلى الخطة وإلى القانون والاتفاقيات ومع ذلك يجب علينا أن ننفتح على الحدث. فالعقل هو المعضلة *aporie*نفسها. هو الرهان الذي يتراهن عليه المحسوب وغير المحسوب. العقل هو ما يسمح للمشروط أن يرتقي بنفسه وهو ما يتيح للقانون الدولي أن يقوم وللديموقراطية أن ترتقي في اتجاه الوصول إلى العدل . وفي نفس اللحظة التي نصدق فيها على الاتفاقيات

والمواثيق الدولية التى تضمن حقوق الانسان يجب الاستمرار في مساءلة مفهوم الإنسان نفسه ومفهوم الحق والحقوق بشكل عقلاني. والسؤال هو: كيف يجب إذن حساب عدم الاحتساب العادل لكرامة الإنسان مع حساب القانون وحسبته التى لا مفر منها؟ فيجب - وهذه عبارة يستعيرها دريدا من هوسرل - "يجب إنقاذ شرف العقل" . أي أن ما لا يمكن حسابه يحتسب بالفعل ويقنن وتوضع له شروط وضمانات حتى في مفاهيم الجرائم ضد الانسانية وغيرها. وأخيراً ومن هنا نعود إلى إحدى نقاطنا الأولى، فإن العقل الذي يفيض على نفسه وينفتح على مستقبله لا يمكن له أن يكون دون التزام شهادي بالوعد والإيمان والقسم والشهادة ومن ثم بالحلف وباليمين. لا يمكن للعقل أن يكون دون الرابطة الأولى للبشر فيما بينهم وهو الوثوق بالآخر وضمانة الإيمان بصدقه.

المعضلة، التيه في صحراء الصحراء، الخلاص، القادم، الوعد وتشكيل الألف

وقد رأينا أن فكر التفكيك لا يستبعد الإيمان ولا العقيدة ولا الائتمان ولا الثقة بل يجعل منها شرطاً أساسياً وركيزة لا يمكن الاستغناء عنها في إرساء الروابط والأواصر اللازمة لوجود أي مجتمع أياً كان. ومع ذلك فإن هذا الفكر يعيد توظيف فكرة الخلاص التي تحمل على متنها كل ما يدلل عليه فكر التفكيك في علاقته بالوعد والعهد والديموقراطية القادمة والحدث والآخر والتعددية والمغايرة.

فالخلاص المستقل عن جميع الأديان والذي يسبقها جميعاً هو الذي يقع ويجد موقعه في صحراء الصحراء *désert dans le désert* أو في هذه الصحراء أو في تلك الرقعة التي تقع في داخل صحراء التجلي *révélation* لأديان التوحيد أو للأديان الإبراهيمية *religions abrahamiques*. هذا الخلاص المستقل عن الأديان هو في ذاته وفكرته ما يجعل من الدين إمكانية ممكنة وهو ما يمهد لوجودها. ولذا يجب العودة إليه وإلى ما كان قلب هذه الصحراء في الصحراء. وهذا الخلاص الذي لا علاقة له بالأديان هو ما يتألف من الانفتاح على القادم، على المستقبل وعلى الحدث، وهو ما يشير إلى المستحيل وكأنه ممكن وهو ما ينفتح ويسع ويفسح للآخر ويستقبله دون أن يتوقعه أو ينتظره أو أن يعد لحضوره، وهو ما يحمل على عاتقه فكرة العدل والمسؤولية والقرار ويهيئ لوجودها من موقع المفاجأة والحدث. ففكر الحدث هو بالضبط الفكر الذي يخترق فكر العقل عند كانط وهوسرل و يتخطى العقلانية أو العقل العملي المنظم لفكرة العقل النظري عند كل من هذين المفكرين. هذا الفكر الذي يندرج في نمط العقلانية المحددة الغاية[٢٢] *téléologie* والأفق، أي العقلانية التي تخضع لهدف وغاية يخط حدودها أفق محدد في المستقبل، أي ما يجعل من المستقبل شيئاً يعد له ويخطط بالبرمجة والعقل العملي الذي تصب إحدى موارده، كما رأينا أعلاه، دون محالة في اللاعقلانية. فالحدث الذي قد يكون حدث الثورة أو حدث الكارثة أو أي شيء آخر مما لا نستطيع أن نسحب عليه اسماً مسبقاً إنما هو بطبيعة الحال ما لا يعد له من قبل زمنياً باعتباره غاية، فهو يتخطى

الغاية أو الأفق ولا يخضع لهما. ومن ثم فإن العقل الذي يفكر فيه التفكيك هو العقل الذي يفسح لما لا يمكن الإعداد له أو احتسابه، أي العقل الذي لا يرتبط بغاية معينة باعتبارها برنامجاً قابلاً للتنفيذ وبرنامجاً معداً ومحسوباً مسبقاً. أي أن فكر العقل هو الفكر الذي يعقل الحدث باعتباره ما يتجاوزه. أى الإفساح للغائب والإيمان بالغيب الذي لا أعرفه ولا أتوقعه ولا أنتظره ولا أتصوره ولا أحدده ولا يمكن لي مسبقاً أن اتمثله أو استبقه. وهذا الإفساح للغائب، لما قد يجيء، لمجيء الآخر، الشيء، أو الحدث، في الزمن، هو هذا الاتساع *espacement* وهذا الفراغ الذي يسميه دريدا بكورا *khôra*(٢٣). ففكر العقل المثالى أي فكر العقل الذي يرتبط بفكرة مقوِّمة *idée régulatrice* أو بفكرة مثالية هو ذاته العقل المرتبط بالغاية والذي يسعى إليها عن طريق العقل العملى الآلي. فالفكرة المقوِّمة تصحح مسار العقل العملي الذي يسير في طريقه كي يلتقي بغايته التي هي في نهاية المطاف فكرته المقوِّمة والمثالية. فكل شيء مرتبط في حدوثه بهذه المثالية وبهذا الأفق الذي يربط الأفق بالضوء، بالنهار، بالشمس، بالمرئي، وفي النهاية بالفكرة *eidos* الظاهرة. وأما العقل في فكر دريدا فهو العقل الذي يوجد ولا يسير في طريق مرسوم ومعد من أجل غاية معينة تقومها فكرته المثالية. فالحدث في فكر دريدا هو بالضبط ما لا يظهر وما لا يكشف عنه الأفق وما لا يعد ولا يلتقط الصورة كالنجاتيف الذي ينتظر التحميض والطبع. بل هو النجاتيف الذي لم ينطبع عليه شيء ولكنه يحمل إمكانية الصورة الشبحية التي ستأتيه من المستقبل. وهو ما لا يمكن التعرف عليه إلاّ بعد أن يقع بالفعل، أي

أنه لا يمكن استباقه وهو لا يرتبط بأي غاية وليس له ظهور وشكل يبدو به عن بعد، ومن ثم فهو مالا يمكن التنبؤ به أو توقعه. وتنتمى كل الأحداث التي غيرت بالفعل مجرى التاريخ إلى منطق الطفرة وبنيتها. والطفرة، الثورة أو الزلزال أو الكشف العلمي الخطير هي عين الأمور التي لا يمكن تفسيرها إلا بعد وقوعها وإلا بعد أن تصير أمراً واقعاً. فالطفرة هي الأمر غير المحسوب وهي ما يدفع بمسار التطور في اتجاه أو آخر، والطفرة بطبيعتها تستعصي في لحظتها على العقل في وقته المزامن لوقوعها ولكنها تدشن لعقل جديد بمقدوره أن يعقلها. وقد تأخذ هذه الطفرة اسم المستحيل الذي يصبح وارداً والمحال الذي يصير من الممكن. ومن ثم فإن العقل هو الذي يوجد وهو في وجوده ينفتح على المجهول والحدث والآخر التي قد تجعل منه شيئاً آخر، أي أن العقل هو الشيء المغاير لنفسه وهو موجود.

فالعقل هو ما يفيض على نفسه وينفتح على مستقبله وهو في هذا يعتمد بالضرورة على الثقة والإيمان أي الاتساع الذي يسمح بالإيمان بالآخر، بالمستقبل، بالائتمان والتصديق الذي لا يمكن دونهما لأى روابط بين البشر أن تكون ولأي وعد أو عهد أن يكونا. ومن ثم فإن هذا الاتساع يعتمد أيضاً تجربة الشهادة وما تنطوي عليه من حلف وقسم وإيمان فيما وراء الدليل أو الإثبات، إلخ. وهذا الاتساع هو اتساع عقلاني لا يمكن لأي مؤسسة دينية أن تستحوذ عليه أو أن تضمه وهو إيمان يقظ متأهب للنقد ولمساءلة كل شيء. وهذا هو العقل غير الوضعي الذي يصوب العقلانيات المتخبطة باسم العقل والتي يجب عليه الحذر من بعض أنواعها. فالعقل، كما سبق وذكرنا

هو ما يفيض على العقلانية ولا يختزل إليها وهو تحديداً ما يتجاوزها. وموقع العقل هو ما بين حسبة القانون ولاحسبانية العدل حيث يمثل المعضلة التي تحمل العدل إلى القانون والقانون إلى العدل. أي أن العقل في التفكيك هو ما يحث على الإصلاح والتقدم والتطور الفعلي العملي في جميع المجالات وهو ما يحمل كل هذه الأشياء الفعلية إلى ما وراءها. فالعقل هو ما يأخذ العقلانية المحسوبة بعين الاعتبار وهو يتجاوزها إلى المجهول الغائب، إلى القادم بحدثه وآخريته . فالمعقول لا يختزل إلى العقلانية بل يرتكز على المعضلة التى لا تقبل البت. ومن هنا فإن المعقول يمثل المقايضة التي تحكم العقل والعقلانية. وهذا ما يعنيه دريدا حين يلمح إلى أن التفكيك يحاول إنقاذ شرف العقل. وهذا ما قد يحرر العقل والبحث العلمي وفكر البحث العلمي من الهيمنة والترويض والتوجيه النفعي الذي تمارسه الأنواع المختلفة للسلطة والمؤسسات السياسية والعسكرية والاقتصادية والرأسمالية. وهذا لا يعني بطبيعة الحال أن على العقل أن يترك السياق وشأنه أو أن السياق يترك العقل وشأنه بل يعني ذلك أنه مع كل لحظة يتدخل فيها العقل من أجل سن وتقنين وإقامة المؤسسات بمختلف أنواعها، سياسية كانت أم اقتصادية أم ثقافية، يجب عليه وهو يتدخل أن ينزوي وأن يعرف أن ما يحدث قد يفاجئه حدث آخر يفسد الترتيب ويشوش الغاية ويحيد بالخطة ويعكر الرؤية ويخالف ما كان متوقعاً وينقطع عن الفكرة المثالية له. ومجيء الآخر والعدل والحدث لا يمكن أن يكون إلا باعتباره قطيعة مع التاريخ أو قطعاً له أو على الأقل لمجراه العادي. فالثورة الجديرة بهذه التسمية تتبع نفس

المنطق وتتخذ الشكل المباغت الذي يقطع ويحول مجرى التاريخ الذي سيعقب حدثها. أما المجرى العادي للتاريخ فهو موضوع متروك للفلاسفة والمؤرخين ومنظري الثورة التقليديين. والعقل يرتبط بالمسؤولية وبالقرار. والفرار قد لا يكون فعلاً على الإطلاق بل قد يكون قراراً سلبياً يترك للآخر إمكانية مجيئه كي يقطع مجري التاريخ الذي نعيش فيه، والقرار أيضاً هو موضوع الجهة والاتجاه، والقرار هنا لا يتوجه ولا يقرر بل يترك نفسه لقرار الآخر الذي ينتمي إليه دائماً القرار. حتى و لو كانت الأنا هي التي تتخذه ـ فالآخر هو الذي يقرر لي لأنه لا يقع فقط خارجي في العالم البعيد بل لأنه يحيا في داخلي ويأتيني من خبرتي الماضية والحاضرة مع الآخر، فالقرار قرار الآخر فيما أنه لا يقبل البت والحسم ويعتمد الشهادة والإيمان. ومن هنا المعضلة التي تتلخص في أنني أترك للآخر مهما كان مكانه أن يقرر لي ويحدد لي وجهتى وأنا حين انتظر يجب الاّ أنتظر لأنه قد لا يأتي أبداً وقد يكون من المستحيل ومع ذلك وارداً وممكناً والمستحيل عندئذ يصبح المعضلة التي تعني غياب الطريق والتي يجب معاناتها وتحملها لأنها كالعدل الذي أنتظره يجب الا انتظره لأنه قد يأتي وقد يضل الطريق ويصير كارثة فهو ما قد يصير الأسوأ وما قد يصير الأفضل. وتحمل، كما ذكرت، هذه الصحراء الخيالية، صحراء التصور والفكر والفلسفة، اسم كورا، تلك الصحراء التي تقع في داخل صحراء الأديان وهي شرط مجيء الآخر وشرط العدل والعدالة. كورا الاتساع الذي يحمل اسم مكان يقع في داخلنا ويعتمل فيه وكأنه يأتيه من خارجه أو من مكان ما في عالم البِلّور أو من عالم الف التأليف

والحكاية التي أرى فيها داخلي وانا أرى العالم وأرى فيها العالم وأنا أشاهد دمي وهو يجري في الشريان. ويستعصي على أي لاهوت أن يسيطر على هذا الفراغ ويستعصى على أي ديانة أن تلونه بلونها ويستعصى على أي وجود أو فكرة وجود أو علم إنسان أو قداسة أو سلامة أن تستحوذ عليه.

باريس، ٥ يناير ٢٠٠٣
صفاء فتحي

إشارات

(١) هذه المقدمة تقدم لبعض التيمات التي تناولها دريدا في نصه وتجعل منها موضوعاً للتقديم. واستناداً إلى هذا فلا يمكن لهذه المقدمة أن تصنَّفَ تحت بند المقدمات المعهودة. فهي لا تقدم للنص بل تتوسع في بعض مناطقه وتربطه من خارجه بهذه التوسعات. والعنوان يشير إلى الاسم الذي تحمله شركة البريد الإلكترونى e-mail التي بعثت بهذه المقدمة من خلالها إلى مصر. ولن يكون هناك عنوان أدل وأبلغ على ما أحاول العرض له إلاّ هذا العنوان الذي يقول الدين والمسافة.

(٢) **الألف** هو عنوان قصة قصيرة لبورجس وهو الشيء الذي يشير في القصة إلى بلَّورة ملصقة أسفل العتبة التاسعة لسلم من منزل مهدد بالهدم . وهذه البلَّورة الصغيرة تجسد العالم، ماضيه وحاضره ويمكن للمرء أن يرى فيها جميع أحداث العالم بشكل متزامن ومن جميع زواياه ومن جهاته الأربع كما أنها النقطة التي يمكن للمرء فيها أن يرى ما يحدث من عمليات عضوية داخل جسده وداخل أجساد الآخرين. وقد تراءى لي أن أستعير هذه الكناية للتدليل المجازي على ما أحاول تناوله بالشرح والتحليل النظري وأنا أشعر أمام هذا الألف بالفرحة الطفولية لأنه يمدني بوهم فرحة العودة إلى العالم الذي كان يحملني في رجاء وزمن الألف أي البداية.

Jorge Luis Borges *The Aleph. A Personal Anthology*. Grove Press. New York. 1967

(٣) **الكتاب المقدس، سفر التكوين، الإصحاح الحادي عشر**. وأنا في استدعائي لموضوع البلبلة وموضوع بابل إنما أحاول توجيه نظر القارئ إلى نصين لهما أهمية قصوى في الفكر الأوروبي الحديث وفي فكر أحد أعلامه البارزين وهو ولتر بنيامين والذي ساهم بنصه عن مهمة المترجم في إرساء ركيزة مهمة في فكر دريدا عن

موضوع تعددية اللغات والأصل والنقل والانتقال من بنية مفاهيمية إلى أخرى عبر اللغة التى لا تكتمل في أصلها كلغة إلاّ عبر اكتمالها الذي هو في بنيته انتقاص منها بالترجمة. أنظر Walter Benjamin. *La tâche du traducteur*. *Œuvre*, I. Gallimard. 2000. *Die Aufgabe des Übersetzres*. Walter Benjamin. *Gesammelte Schriften*. IV Surkamp 1974-1989

وانظر جـاك دريدا Jacques Derrida. *Des tours de Babel*. dans *Psyché*. Galilée Paris, 1998

(٤) انظر **الكتاب المقدس**، ورؤيا يوحنا اللاهوتي هي تلك الرؤيا التي تترجم إلى اللغتين الإنجليزية والفرنسية بـ Apocalypse أو نهاية العالم.

(٥) أستخدم هنا كلمة الانتفاخ عامدة كي أشير إلى عنصر من العناصر التي ترتبط بفكرة السلامة في علاقتها بعودة الدين وهو ما نبه إليه دريدا في كتابه **الإيمان والعلم**. فالانتفاخ يرتبط بالخصوبة باعتبارها الشيء الذي يؤدي إلى إنتاج الحياة أو إلى إعادة إنتاجها وسلامتها وبالتالي إلى نوع ما من أنواع الآلية يصبح الانتفاخ بدوره واحداً من تبدياتها. ومن هنا ارتباط الانتفاخ بالآلية التي هي بالطبع أداة انتاج للحياة أو للموت في الحياة التي تجعل من الآلة ترساً من تروس صيرورتها. انظر جاك دريدا *Foi et savoir*. Paris. le Seuil. 1996. p.64-65

(٦) فاسم النبي حزقيال نبي الجهات الأربع في **العهد القديم** يصبح ذا الكفل في **القرآن**. انظر **سورة الأنبياء، الآية** ٨٥ وسورة **ص، الآية** ٤٨.

(٧) انظر رسالة الدكتوراه المقدمة إلى جامعة القاهرة من طارق النعمان القاضي "**مفاهيم المجاز، دراسة أسلوبية للتراث البلاغي**"، ص٣٦ . وهي رسالة تحت إشراف الدكتور جابر عصفور.

(٨) المصطلح اليوناني القديم الذي تشتق منه كلمة Cybernétique Cyber يعني

التحكم. والتحكم هنا والسيطرة ما هما غير تحكم في المسافة والسيطرة عليها (من الصفة kubernêtikos المشتقة من الفعل kubernan الذي يعني السيطرة أو القيادة).

(٩) الحصانة الذاتية أو auto-immunité تشير إلى تلك العملية العضوية التي يدافع بها الجسم عن نفسه ضد التهديد بالمرض وضد أي عضو غريب عليه (في حالة زرع الأعضاء) عن طريق إفراز أجسام مضادة تنتهي بتدمير الجسد العضوي الذي تم إفراز الأجسام المضادة للدفاع عنه بالأساس. وقد ظهر هذا المصطلح أول ما ظهر بدلالته الفلسفية وخاصة فيما يتعلق بظواهر العودة إلى الدين والتشدد والأصولية في كتاب **الإيمان والعلم** وبعدها توسع دريدا في استخدام هذا المنطق وسحبه على ظواهر أخرى عديدة منها مايخص السيادة ومفهومها ومنها مايخص العقل والعقلانية وقد جعل منها مفتاحاً لجميع ظواهر الانغلاق العنيفة من أجل الدفاع عن خصوصية الجسم. انظر كتابه الأخير **البلطجية** *Voyous* الصادر عن دار Galilée للنشر، باريس ٢٠٠٣. وقد أكد دريدا على الحصانة الذاتية باعتبارها عملية أساسية ضرورية للدفاع عن النفس والذات والجسم الخاص والخصوصية قبل أن تصبح تهديداً وتدميراً لها. فالحصانة والقدرة على تحصين الذات والخصوصية هو بالضبط ما يتيح وما يسمح بالانفتاح على الآخر واستيعابه والتعرف عليه والإفساح له ولما يمثله في ذات اللحظة التي تيسر للذات أو للخصوصية المحافظة على معالمها.

(١٠) انظر دريدا في **العلم والإيمان** *Foi et savoir* p.46-49 الصادر عن دار Seuil للنشر، باريس، ١٩٩٦ .

(١١) **القاموس المحيط**، الجزء الرابع، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة ١٩٧٧، ص٩-١٢٨ .

(١٢) و"القدس الطهر... وجبريل كروح القدس..و القُدّوس من أسماء الله تعالى الطاهر أو المبارك... التقديس التطهير"، **القاموس المحيط**، الجزء الثاني، ص ٢٣٧

(١٣) **القاموس المحيط**، الجزء الرابع، ص ٢٢١

(١٤) **القاموس المحيط**، الجزء الأول، ١٩٧٧ ص٣٠٢

(١٥) فواقع العولمة في فكر دريدا يستند ويعتمد فكرة العالم التي تستند بدورها إلى فكر القديس بولس والفكر اليوناني الذي يضفي عليه القديس بولس St Paul مفهومه المسيحي الذي يحكم فكرة العولمة الحالية من وجهة النظر الفلسفية. فالعولمة تمثل وتجسد من بين ما تمثل وتجسد فكرة محايثة immanentisation وحضور وصلب المسيح وتجليه في العالم. فهي الشكل الدنيوي الذي يتجلى به ومن خلاله هذا الحدث. ويشير دريدا إلى هذه العملية بكلمة اللاتينية أي روما والبابوية الكاثوليكية. انظر *Foi et savoir* المذكور أعلاه.

(١٦) **القاموس المحيط** الجزء الثالث، ص ٣١٨

(١٧) aporie من اليونانية aporia وهي تعني حرفياً غياب الطريق أو الطريق المسدود. الترجمة العربية لها لا تشير بالضبط إلى عناصر المكان من تضاريس واتجاهات اللهم إلاّ في معنى من معاني كلمة المعضلة في **القاموس المحيط** والتي تقول إن المعضلة هي ضيق المكان "عضل المكان تعضيلاً ضاق والأرض بأهلها"، **القاموس المحيط**، الجزء الرابع، ص ١٦ . وأنا قد أشير لذلك سواء بكلمة المعضلة أو بكلمة التيه التي تحتل مكاناً بارزاً في فكر كل من النفري والحلاج. وقد فرض هذا المنطق نفسه على فكر دريدا لأنه يدل ويدلل على كل ما يندرج تحت اسم ما يسمي بالشيء غير القابل للبت indécidable ولجميع ما يجب معاناته من أجل امكانية المسؤولية والقرار والحدث والضيافة والعطية والعفو. انظر جاك دريدا *Apories*، الصادر عن دار Galilée، باريس، ١٩٩٦ .

(١٨) Die Welt ist fort, ich muss dich tragen/The world is gone, I must carry you. Paul Celan, *selected poems* translated by Michael Humburger, Penguin

Books. London. 1996. 275.

(١٩) تنقسم أشياء العالم في فكر هيدجر إلى ثلاث: الجماد وهو ما لا عالم له Weltlosو الحيوان الفقير Weltarm في العالم، والإنسان الذي يشيد العالم .Weltbilden

(٢٠) **القاموس المحيط**، الجزء الرابع، ص ١٨

(٢١) انظر كتاب دريدا *Voyous*الصادر عن دار Galilée للنشر، باريس، ٢٠٠٣.

(٢٢) لاحظ أن كلمة téléologie مركبة من كلمتين من أصل يوناني. الأولى هي كلمة telos. télé والتي تعني غاية أو عن بعد وتشتق من هذه الكلمة جميع المصطلحات التي نتناولها هنا وأولها بالطبع التليفزيون والعلوم التقنية المسافية télétechnoscience. أما في الشق الثاني من هذه الكلمة فنجد كلمة العقل logos القابعة وراء شطر الكلمة الثانيlogie. ونجد أن كلمة العقل تدخل أيضاً في تركيب الكلمات التي تشير إلى مفهوم التشابه أو القياس التماثلي والذي تحدثنا عنه أعلاه analogie.

(٢٣) يستعير دريدا اسم وشكل وهيئة كورا ، khôra من أفلاطون، *Timée*. وهذا الاسم بالطبع ينتمي إلى عالم الخيال والتصور والتأليف fiction أو بمعنى أصح هو الاسم المؤلف وهو الدلالة على تأليفه. ويموقع دريدا فكرته الخاصة بالخلاص المستقل عن الأديان في صحراء التصور والخيال الموجودة في داخل صحراء الأديان والتجلى révélation وهي تتحلى باسم وهيئة كورا المستمدة من فكر أفلاطون وهي التي تجعل من العالم عالماً ومن الشيء شيئاً أي ما يجعل من الألف بلّورة تتزامن فيها الأشياء والأحداث والجهات. انظر جاك دريدا *Khôra* الصادر عن دارGalilée للنشر، باريس، ١٩٩٣ .

حديث دار في ٢٢ أكتوبر ٢٠٠١[١]

I

■ ج. ب. : أعطانا الحادي عشر من سبتمبر انطباعاً بأنه حدث عظيم، وواحد من أهم الأحداث التاريخية التي قد يتسنى لنا أن نشهدها في حياتنا، خاصة بالنسبة لمن لم يعيشوا منّا الحرب العالمية. هل توافقون على ذلك؟

● ج. د. : تقولين "الحادي عشر من سبتمبر" أو "*September eleventh*"، بما أننا متفقان على الحديث باللغتين /الفرنسية والإنجليزية/. وقد يجب أن نعود لاحقاً إلى موضوع اللغة هذا. وإلى فعل التسمية هذا: مجرد تاريخ ليوم. وعندما تقولين "الحادي عشر من سبتمبر"، فإنك إنما تستخدمين قولاً سبق استخدامه بالفعل، أليس كذلك؟ ولكي تحثينني على الكلام، فإنك تستدعين إلى الذاكرة، كما لو كان بين هلالين مزدوجين، تاريخاً معيناً ليوم معين يجتاح مجالنا العام وحياتنا الخاصة منذ خمسة أسابيع. وبإمكاني أن أقول، بحسب التعبير الفرنسي، أننا بإزاء شيء **استحدث تاريخاً**. وما "استحدث تاريخاً" هو دوماً الضربة الموجهة وعين معنى ما جرى **استشعاره على** الأقل بشكل يبدو فورياً، بوصفه حدثاً مؤثراً فريداً، **غير مسبوق**، كما يقال هنا. أعني تماماً ما أقول عندما أقول "*unprecedented*"؛

"بشكل يبدو فورياً" لأن هذا "الشعور" لهو أقل عفوية **مما قد يبدو** للوهلة الأولى: فهو مشروط إلى حد بعيد، جرى انشاؤه، إن لم يكن قد جرى أيضاً صوغه وتشكيله، وهو على أية حال قد جاء إلينا عبر وسيط هو آلة تقنية ـ اجتماعية ـ سياسية جبارة. "استحداث تاريخ" يعني على أية حال من الأحوال أن "شيئاً ما" قد حدث للمرة الأولى وللمرة الأخيرة، "شيئاً ما" لا نعرفُ بعدُ كيف نحسن تعريفه وتحديده وتمييزه وتحليله إلاَّ أنه لابُدَّ له من الآن فصاعداً أن يظل شيئاً من المستحيل نسيانه: فهو حدث لا يمكن محوه من الأرشيف المشترك لتاريخ عالمي ـ أو **من المفترض فيه** أن يكون عالمياً، إذ ليس في كل ذلك، وأنا أود التأكيد على هذا بادئ ذي بدء، غير افتراضات وافتراضات مسبقة. أولية، دوجمائية أو نتاج تفكير وتدبير، منظمة، محسوبة، استراتيجية. أو كل هذا في آن واحد. وذلك لأن السبابة الموجهة إلى هذا التاريخ، الفعل العاري، الإشارة الأبسط، الوجهة الأقرب لهذا التاريخ، قد تشير إلى شيء آخر. ما هو؟ ربما هو أننا لا نحوز أي مفهوم وأي معنى يساعدنا على أن نسمي بشكل آخر هذا الشيء الذي حدث للتو، هذا "الحدث" المفترض. فلو قلنا، مثلاً، أننا بإزاء عمل من أعمال "الإرهاب الدولي"، وسوف نرجع إلى ذلك، فإن هذا قد يكون أي شيء إلاَّ أن يكون مفهوماً صارماً ومرضياً لاستيعاب فرادة ما سوف نحاول الكلام عنه. لقد حدث "شيء ما"، ويخامرنا الشعور بأننا لم نره قادماً، وهذا "الشيء" ينشر عواقبه بشكل لا يقبل الجدل. وعلى الرغم من ذلك، فإن موقع ومعنى هذا "الحدث" إنما يظلان فائقين للوصف، كبديهة بلا مفهوم، كوحدانية بلا عمومية في

الأفق، بل ودون أفق، خارج منال لغة تعترف بعجزها وتقتصر من حيث الجوهر على التفوه، بشكل آلي، بتاريخ، وعلى تكراره، وذلك في آن واحد كتعزيم طقسي ومنظومة لطرد الشر وأدعية صحفية ولازمة بلاغية تعترف بأنها لا تعرف عَمَّ تتحدث. فلا أحد يعرف على وجه الدقة ما نقول إنه أو ما نسميه بأنه: الحادي عشر من سبتمبر، *September eleventh*، الحادي عشر من سبتمبر. فهذا الاختصار للتسمية (*September eleventh, 9-11*) لا يرجع من ثم فقط إلى ضرورة اقتصادية أو بلاغية. بل إن البرقية التي تحمل كناية ـ والتي تتكون من مجرد اسم ورقم ـ إنما تؤكد على الجانب غير القابل للوصف، عندما تقر بأننا لا نستطيع التعرف: بل إننا لا نعرف ولا ندري بعدُ كيف نَصِفُ، لا ندري ما الذي نتكلم عنه.

وهذا من أولى النتائج التي لا ريب فيها لما حدث (بصرف النظر عما إذا كان ذلك محسوباً جيداً أو كان غير محسوب) في ١١ سبتمبر بالتحديد، على بُعد خطوات من هنا: فنحن نكرر هذا **ويجب** أن نكرره وعلينا أن نكرره كلما ازداد عدم معرفتنا بما نسميه بهذا الاسم وكأننا نطرد الشر **مرتين في مرة واحدة**: **من ناحية**، لأجل التعويذ ضد "الشيء" نفسه، ضد الخوف والهلع اللذين يوحي بهما (فالتكرار له دائماً تأثيره الوقائي وذلك بتحييد أو باستيعاب أو بإبعاد الصدمات، وهذا صحيح بالفعل بالنسبة لتكرار الصور التليفيزيونية التي سوف نرجع إلى الحديث عنها)، **ومن ناحية أخرى**، فنحن نكرر، ونحن على مقربة شديدة من هذا الفعل اللغوى * ومن هذا التعبير، لكي ننفي واقع أننا عاجزون عن أن نسمي بشكل مناسب، وأن نُشَخِّص وأن نفكر

في الشيء الذي نتحدث عنه، وعن أن نتجاوز الإشارة البسيطة إلى التاريخ: إن شيئاً ما رهيباً قد حدث في الحادي عشرمن سبتمبر، ولكننا لا نعرف في الحقيقة ما هو. ومع أننا قد أعربنا عن بالغ غضبنا حيال العنف، كما أعربنا عن بالغ أسفنا المخلص، كما فعلتُ أنا ذلك مع الجميع، بخصوص أعداد الموتى، إلاّ أننا لن نستطيع إقناع أحد بأن ذلك هو مربط الفرس حقاً. وسأعود مرة أخرى إلى ذلك لاحقاً، حيث إننا الآن بصدد تهيئة أنفسنا لقول شيء عنه. فأنا هنا الآن في نيويورك منذ ثلاثة أسابيع (لكن تلك كانت الحال بالفعل في الصين التي كنت موجوداً فيها في ١١ سبتمبر، ثم في فرانكفورت في ٢٢ سبتمبر). إذ ليس فقط **من المستحيل**، بل إن المرء ليشعر تماماً، وسوف يُشعرونك بأن **من الممنوع**، بأنك لن تحصل على الحق في بدء الحديث عن أي شيء أياً كان، خاصة على الملأ، دون أن تقدم قرباناً إلى هذا الواجب، دون أن تشير إشارة شبه عمياء إلى هذا التاريخ. وأعترف بأنني قد استسلمت بصورة منتظمة لهذا الأمر؛ وبشكل ما فإنني أقوم بذلك أيضاً إذ أدخل معك في هذا الحديث الودي، ومع ذلك، فإنني أحاول دائماً أن أتوصل، متجاوزاً الصدمة ومشاعر العطف شديدة الصدق، إلى طرح بعض التساؤلات وإلى "تفكير" (بما في ذلك من تفكير سياسي حقيقي) فيما حدث، على ما يبدو، في ١١ سبتمبر، على بعد خطوتين من هنا، في مانهاتن، أو في واشنطون، غير البعيدة عن هنا.

أعتقد دائماً أن من الضروري أن أوجه اهتمامي أولاً إلى الظواهر اللغوية وظواهر التسمية والتاريخ وإلى هذا القهر على التكرار

(البلاغي والسحري والشاعري في آن واحد). وأن أوجه اهتمامي إلى مغزى هذا التكرار وإلى ما يترجمه أو ما يخونه. لا لكي ننغلق في اللغة كما يحاول المتعجلون إقناعنا بذلك وإنما، على العكس من هذا، من أجل أن نحاول أن نفهم على وجه الدقة ما يحدث **فيما وراء** اللغة وما الذي يدفع إلى هذا الترديد اللانهائي: "١١ سبتمبر، ١١ سبتمبر، *September eleventh*"، دون أن نعرف عَمَّ نتحدث، حيث يلمس كل من اللغة والمفهوم تخومهما.

لذا يجب أن نعرف أكثر، أن نتمهل وأن نحافظ على حريتنا لكي نبدأ في التفكير في الأثر الأول لهذا الحدث: من أين أتى إلينا وكيف فُرض علينا هذا الأمر الذي يمثل في حد ذاته تهديداً لنا؟ **من** الذي أمرنا بهذا الأمر المهدِّد (آخرون قد يقولون هذا الأمر المرعب إن لم يكن الإرهابي) وهو: عليكم واجب التسمية، يجب أن ترددوا، يجب إعادة التسمية "١١ سبتمبر، ١١ سبتمبر، *September eleventh*" رغم أنكم لا تعرفون ما تتحدثون عنه في نهاية الأمر ولم تفكروا بعد فيما تدعونه بهذا الاسم. وأنا دون شك على اتفاق معكِ في أن هذا "الشيء"، "١١ سبتمبر"، قد أعطانا الانطباع بأنه "**حدث عظيم**" ولكن ما هي في تلك الحالة ماهية هذا الانطباع؟ وما هي ماهية الحدث، وفوق هذا وذاك، ما هي ماهية "**الحدث العظيم**"؟. وبما أنني أستشهد بك حرفياً، فإنني أشدد على أكثر من احتياط. وسأقوم بذلك بطريقة تبدو وكأنها طريقة "تجريبية" وإن كنت أهدف إلى ما وراء التجريب. وطبقاً لما قد يقوله تجريبي من القرن الثامن عشر، فإن هناك مما لا جدال فيه "انطباعاً" ألا وهو هذا الانطباع الذي تستدعين عامدة اللغة

الإنجليزية لتسميته، أي الانطباع الخاص **بالحــدث العظيم** "*Major event*". وأنا ألح على موضوع اللغة الإنجليزية هذا لأنها اللغة التي نتحدث بها هنا في نيويورك، على الرغم من أنها ليست بلغتي ولا بلغتك، وذلك أيضاً لأنها مفروضة علينا من موقع تهيمن عليه اللغة الإنجليزية. وأنا لا أقول ذلك لمجرد أن الولايات المتحدة هي المستهدفة أو أنها التي أصيبت أو التي انتهكت على أراضيها وللمرة الأولى في هذا القرن ومنذ قرنين على الأقل، أي منذ عام ١٨١٢، بل لأن النظام العالمي الذي شعر بنفسه مستهدفاً على هذا النحو، ومن خلال العنف، لهو نظام يهيمن عليه بشكل واسع اللسان الإنجليزي ـ الأمريكي، حيث يرتبط هذا اللسان بوشائج وثيقة بالخطاب السياسي المهيمن على المشهد الدولي وبالقانون الدولي والمؤسسات الدبلوماسية، وبوسائل الإعلام وبأكبر قوة تقنية ـ علمية، رأسمالية وعسكرية. وما نحن بصدده الآن إنما يتعلق بجوهر هذه الهيمنة الذي لا يزال منغلقاً علينا على الرغم من **النقد** الموجه لها، وما أعنيه عندما أقول كلمة **النقد** هو أن **النقــد** يعتبر أمراً حاسماً قد يمكنه أن يصبح باتاً وقاطعاً في آن واحد. وهذا على الرغم من **الأزمة** التي يجتازها، حيث أنه لم يكن قط بمثل هذا الضعف والقابلية لأن يكون عرضة للتهديد كما هي حاله في يومنا هذا.

ومهما كانت مبررات هذا "الانطباع" إلا أن هذا الانطباع هو حدث في حد ذاته، ويجب ألا نغفل عن ذلك أبداً، خاصة وأننا بإزاء وقع عالمي حقيقي، وإن كان بشكل متفاوت بالتأكيد. وهذا "الانطباع" لا ينفصل عن جميع المشاعر، ولا عن التأويلات، ولا عن لغة الخطاب

التي انعكس عليها أو وصلنا من خلالها أو "تعولم" عن طريقها وفوق كل شيء هي التي شكلته وأنتجته وجعلته ممكناً. فـ"الانطباع" إذن يمثل "الشيء نفسه" الذي أنتجه. حتى وإن كان هذا "الشيء" لا يتلخص في ذلك فقط، أو أن "**الحدث**" أيضاً لا يتلخص في ذلك فقط. فـ"الحدث" مكون من واقع "الشيء" نفسه (ما يحدث) والانطباع عنه ("العفوي" و"المحكوم" معاً) وليس فقط مما يعطيه أو مما يخلفه أو يفعله ذلك "الشيء". فلنقل إذن إن الانطباع "تم تشكيله" بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة: أي أن منظومة مسبقة أعطته شكله وأن هذا الشكل لم يكن له أن يتشكل إلاّ عن طريق آلة معلوماتية منظمة (لغة، وسائل اتصال، أساليب خطابة، صور مرئية، إعلام، إلخ...). وجهاز المعلومات هذا هو بطبيعة الحال جهاز سياسي وتقني واقتصادي. ومع ذلك ففي مقدورنا، بل وأعتقد أن من الواجب علينا (وهنا يكمن الواجب الفلسفي والسياسي في آن واحد) أن نميز بين الحقائق المفترض أنها عارية، و"الانطباع" عنها وتأويلاتها. وإنني أعترف بأنه من المؤكد ويكاد يكون من المستحيل فصل الحقائق "العارية" عن الجهاز الذي يذيع "الأخبار" عنها. ومع ذلك يجب التوغل قدر الإمكان في التحليل. لأنه للأسف، ومنذ زمن بعيد، لم يعد يكفي قتل ما يناهز ٤٠٠٠ شخص من "المدنيين" في عدة لحظات باستعمال التكنولوجية المتطورة لخلق **حدث عظيم** "*Major event*". وبإمكان المرء أن يعطي أكثر من مثال على ذلك أثناء الحرب العالمية (باعتبار أنك قد أشرتِ على وجه الدقة إلى أن هذا الحدث يبدو أكثر أهمية بالنسبة لأولئك "الذين لم يعيشوا منّا الحرب العالمية") وفيما بعد الحرب العالمية أيضاً هناك الكثير من

جرائم القتل الجماعي شبه الفورية التي لم يتم لا تسجيلها، ولا تأويلها والتي لم نشعر بها ولم تُقَدَّمْ باعتبارها حدثاً عظيماً "*Major event*". وعلي أية حال، لم تُعْطِ الجميع "الانطباع" بأنها تمثل كوراث لا تمحى.

لذا يجب على المرء أن يتساءل عن السبب، وأن يميز بين "انطباعين": **من ناحية**، الشفقة على الضحايا والنقمة على المجزرة المثيرة لحزن لا حد له والتي يجب إدانتها مبدئياً ودون شروط ودون حدود لأنهما بمثابة الرد على "حدث" لا ينكر، حدث يتخطى حدود الاستعراض ويتجاوز أي إضمار ممكن *virtualisation*، لأن هذه الشفقة وهذه النقمة هما استجابة ما يمكن أن نسميه القلب حيث تذهبان إلى قلب "الحدث" نفسه. **ومن الناحية الأخرى**، فإن الانطباع الثاني هو الانطباع المؤوَّل، المتشكل إعلامياً والذي يقبل التأويل، أي هذا التقييم الخاص للشروط والذي يحاول أن يجعلنا **نؤمن** بأن هناك **حدثاً عظيماً. فالإيمان وظواهر الائتمان والاستئمان** لهي بعد أساسي في هذا التقييم وهذا التأريخ إن لم يكن في هذا التضخم القهري الذي تحدثنا عنه. وأنا حين أميز بين الانطباع والإيمان، فإنما أقوم بهذا وكأنني أنحاز بالفعل للغة التجريبية الإنجليزية والتي سنكون على غير حق لو أهملناها في معرض حديثنا هذا. إذن فالتساؤلات الفلسفية ما تزال مطروحة كما هي، إلا إذا أعيد طرحها مرة أخرى وبشكل جديد تماماً. ما هو الانطباع؟ وما هو الإيمان؟ وفوق كل هذا وذاك، ما هي طبيعة الحدث الجدير بهذه التسمية؟ وما هو ذلك الحدث "العظيم"، أي الحدث الذي يتفوق على الحدث نفسه أو الحدث الأكثر حدثية من أي شيء مضى. أي الحدث الذي سيدلل بشكل

نموذجي مفرط على جوهر الحدث وعلى الحدث فيما وراء الجوهر؟ وذلك لأن الحدث الذي يتوافق مع جوهر ما، مع قانون ما أو حقيقة معينة، أو حتى مع المفهوم الذي ينبغي أن يكون عليه الحدث، هل يمكن له أن يمثل حدثاً عظيماً؟ فالحدث العظيم يجب عليه أن يكون طارئاً ومباغتاً لدرجة أنه يجعل أفق المفهوم نفسه يهتز كما أنه يشوش أيضاً الجوهر الذي بمقدوره أن يتيح لنا التعرف على ذات الحدث **باعتباره حــــدثاً**. ولهذا السبب تظل التساؤلات "الفلسفية" قيد الطرح وقد تتخطى هذه التساؤلات الفلسفة نفسها ما دام الأمر يتعلق بالتفكير في الحدث.

■ ج. ب.: تقصدُ الحدثَ بالمعنى الذي نجده عند هيدجر؟

● ج. د. : نعم، مما لا شك فيه، وإن كان من الغريب أن أحيل ذلك إلى ما يشير في فكر الحدث (*Ereignis*)، عند هيدجر، ليس فقط إلـى **تملك** الخصوصية (*Eigen*) بل إلى نزعها أو إلى ما يسميه هيدجر **بالمصادرة** (*Enteignis*). فالامتحان الذي يمر به الحدث، **وما يكمن في هذا الامتحان من انفتاح على التجربة وما يجعله يصدها معاً، في تصوري، هو عدم القدرة على تملك ما يحدث**. فالحدث هو الشيء الذي يحدث، وهو في أثناء حدوثه بمقدوره أن يفاجئني وأن يفاجئ وأن يعلق الفهم نفسه. الحدث، قبل كل شيء، **هو ما** لا أفهم بشكل أولي. وأزيد على ذلك بقولي: إن الحدث **يكمن** قبل كل شيء في

الاّ أفهم. **فهو يتألف** من أنني لا أفهم، **بمعنى أنني** لا أفهم **وأنني** لا أفهم بشكل أولي، أي حقيقة أنني لا أفهم، أي عدم فهمي. هذه هي الحدود الخارجية والداخلية معاً لما أود التأكيد عليه هنا. ورغم أن تجربة الحدث والطريقة التي يؤثر بها علينا قد تدفع بنا في اتجاه استيعابه (أي نحو تفهمه والتعرف عليه، نحو التماثل معه والقدرة على وصفه وتحديده وتأويله، وذلك انطلاقاً من آفاق ما هو متوقع ومن آفاق المعرفة وإمكانية خلع الأسماء على الأشياء، الخ)، ورغم حتمية وضرورة هذا الميل إلى الاستيعاب، إلاّ أن الحدث الجدير بهذا الاسم لا يتواجد إلا حينما **تخور قوى** هذا الاستيعاب على حد من الحدود. لكنها حدود لا جبهة لها ولا مجابهة، حدود لا يصطدم عدم الفهم بها وجهاً لوجه، لأنها حدود لا تتخذ شكل الجبهة المانعة، وذلك لأنها تفلت من حيث أنها تظل دائماً منفتحة ومراوغة إلى جانب كونها غير محددة المعالم. ومن هنا تمنعها على الاستيعاب واستحالة التنبؤ بها، ومن هنا فهي تمثل المفاجأة المطلقة التي تمتنع على الفهم، ومن هنا إمكانية التعرض للخطأ، والجدة التي لم يسبق لها مثيل، وتفردها الصافي النابع من غياب أي أفق للتأويل.

وإذا سلمنا بهذا التعريف للحدث الذي بجانب كونه يستند إلى الحد الأدنى للتعريف فهو أيضاً تعريف مزدوج ومفارق معاً للحدث، فهل بإمكان المرء أن يبت في أمر "١١ سبتمبر" باعتباره يمثل حدثاً لا سابق له؟ حدثاً كان من غير الممكن التنبؤ به؟ حدثاً فريداً من جميع الجوانب؟

ليس هذا بشيء مؤكد على الإطلاق. فلم يكن من المستحيل أبداً

توقع مثل هذا الهجوم على الأراضي الأمريكية من قبل من يسمون بـ"الإرهابيين" (ويجب أن نعود لاحقاً إلى هذه الكلمة ذات الأبعاد السياسية جد المشحونة وجد الملتبسة معاً). فلم يكن من المستحيل أبداً توقع مثل هذا الهجوم على منشأة أو مؤسسة حساسة ذات تواجد جلي وشديد الرمزية. هذا ناهيكِ عن الحديث عن عملية أوكلاهوما (التي قد يقول البعض إن منفذيها جاءوا من الولايات المتحدة، لكن تلك هي الحال أيضاً في عملية "١١ سبتمبر"). وعلاوة على ذلك فقد سبق وأن تعرض البرجان التوأم لهجوم بالمفرقعات منذ عدة سنوات(٢). هذا المسلسل ما تزال له حاليته، لأن المنفذين المزعومين لهذا الفعل "الإرهابي" ما يزالون معتقلين رهن المحاكمة. هذا دون الخوض في الحديث عن اعتداءات أخرى كثيرة من هذا النوع ضد المصالح الأمريكية خارج الأراضي القومية الأمريكية. ودون أن نتطرق إلى الحديث عن جهازي المخابرات الأمريكيين، الـ*CIA*، والـ*FBI*، اللذين تم التنديد بفشلهما الذريع لأنهما يمثلان جهازي المؤسسة الأمريكية للاستشعار عن بعد، وكان من المفترض فيهما أن يتوقعا حدوث هذه الهجمات وأن يتجنبا وقوع المفاجآت. (وما أود أن أشير إليه بشكل عابر هنا هو أنني بعد أن نطقت لتوي بهذه العبارة "الأراضي الأمريكية" أو بعبارة: "المصالح الأمريكية" حتى أدركت أن ما يذكرنا به "الحادي عشر من سبتمبر"، أكثر مما يكشفه لنا، هو أنه من الصعوبة بمكان، ولآلاف الأسباب، أن نخط **حدوداً** دقيقة لمثل هذه الأشياء المسماة بـ"الأراضي القومية" أو بـ"المصالح الأمريكية". فأين تتوقف هذه الحدود وإلى أين تصل هذه المصالح؟ ومن يحق له الإجابة عن هذا

السؤال؟ أيحق ذلك فقط للمواطنين الأمريكيين؟ أيحق ذلك لحلفائهم أيضاً؟ وربما تكمن هنا الأعماق السحيقة لهذه المشكلة التي تعد واحداً من الأسباب التي تجعل من الصعب علينا معرفة متى وأين يكون هناك "حدث" بالمعنى الحرفي للكلمة).

ومع ذلك فلنتأمل هذا الأمر بصبر وتأنٍ ولنتحدث عنه افتراضاً باعتباره "حدثاً". ففي جميع الأحوال وفي كل مرة يطرأ فيها شيء ما، يطرأ معه جانب له علاقة بالحدث، أي فيما يحويه من مفاجآت متفردة وذلك حتى في التجارب اليومية الأكثر عادية: فكل لحظة تمر إنما تسجل حدثاً، وكل ما هو "آخر" أيضاً، وكل ميلاد يصنع حدثاً وكل حالة وفاة تصنع حدثاً، حتى حالات الوفاة الأشد هدوءً والأكثر طبيعية. ومع ذلك، هل لنا أن نسمي الحادي عشر من سبتمبر بـ"**الحدث العظيم**"، وأنا هنا أستعير كلماتكِ: "*Major event*"؟ فمع أن كلمة "عظيم" تشير إلى العلو والارتفاع، إلا أن التقييم هنا لا يمكن أن يكون **كمياً** بحتاً حتى ولو كان المقصود بذلك هو أبعاد الأبراج، أو الأراضي التي شُن عليها الهجوم، أو حتى إذا كان المقصود بذلك هو أعداد الضحايا. وأنت تعرفين جيداً أن أحداً لا يحصي أعداد الموتى بنفس الطريقة من أول العالم إلى آخره. وإنه لمن واجبنا أن نعيد ذلك إلى الأذهان دون أن يخفف ذلك من الحزن على ضحايا البرجين التوأم، أو أن يخفف من هلعنا تجاه هذه الجريمة أو غضبنا أمامها. غير أن من واجبنا أن نُذَكِّر بأن الأصداء التي أثارتها جرائم القتل هذه لم تكن بالمرة أصداء طبيعية أو عفوية صرفة. بل هي أصداء تخضع لآليات مركبة (تاريخية، سياسية وإعلامية، الخ). وأياً كانت العلاقة

التي تربطها بالاستجابات أو بردود الأفعال النفسية أو السياسية، البوليسية والعسكرية، فإن علينا أن ندرك هذه الحقيقة الأولية الكمية والكيفية في آن واحد: هذه الحقيقة مؤداها أنه فيما يتعلق بأوروبا أو الولايات المتحدة وإعلامها والرأي العام فيها، لا تؤدي أبداً حالات القتل الجماعي التي يمكن مقارنتها كمياً مع حالة الحادي عشر من سبتمبر والتي قد تزيد عليها في أعداد الضحايا ومهما كانت فورية الإعلام عنها أو عدم فوريته، لا تؤدي أبداً إلى إثارة مثل هذه الاضطرابات المكثفة عندما تقع خارج الأراضي الأوروبية والأمريكية، (وأدل شيء على ذلك ما حدث في كمبوديا ورواندا، في فلسطين وفي العراق، الخ). كما أن **ما يبدو** وكأنه جديد أو "**عظيم**" "*Major*" ليس نوع السلاح المستعمل، أي الطائرات التي تدمر مباني مكتظة بالمدنيين، فأنا لست بحاجة، للأسف، لأن أعود بكِ إلى الأمثلة العديدة لحالات القصف الجوي التي تمت أثناء الحرب العالمية الثانية والتي كان من بينها قصف هيروشيما ونجازاكي. وأقل شيء يمكن أن يقال عن هذه الاعتداءات هو أن أبعادها الكمية أو غير الكمية لم تكن لتقل أبداً عن أبعاد "١١ سبتمبر". وبشكل مُخَفَّف أقول إن الولايات المتحدة لم تكن دائماً تقف في جانب الضحايا.

لذا يجب البحث عن تفسيرات أخرى دالة **وكيفية**. فأولاً وقبل كل شيء وسواء كان المرء حليفاً للولايات المتحدة أو غير حليف لها، سواء كان المرء يتفق أو لا يتفق مع ما هو ثابت ومستمر في السياسة الأمريكية من إدارة إلى أخرى، أعتقد أن أحداً لن يعترض على هذه الحقيقة الدامغة والتي ترسم آفاق العالم منذ ما تم التعارف على

تسميته **بنهاية الحرب الباردة**. (ويجب علينا أن نعيد دون هوادة تأويل، ومن زوايا متعددة، هذا الشيء المسمى **بنهاية الحرب الباردة** وسأقوم بذلك لاحقاً، ولكن اسمحي لي في هذه اللحظة أن أذكركِ فقط بأن "١١ سبتمبر" يعتبر أيضاً، من زوايا كثيرة، واحداً من الآثار البعيدة للحرب الباردة نفسها حتى قبل "نهايتها"، حين كانت الولايات المتحدة تدعم بالسلاح وبالتدريب جميع أعداء الاتحاد السوفييتي والذين أصبحوا أعداءها، فهذا لم يحدث فقط في أفغانستان، فهي مثل واحد من بين أمثلة عديدة على ذلك). ما هي إذن هذه الحقيقة الدامغة؟ منذ "نهاية الحرب الباردة" يتوقف الاستقرار النسبي والمؤقت لما اتفق على تسميته بالنظام العالمي على ما يوحي به رصيد القوة الأمريكية من صلابة ومن **ثقة**. وذلك على جميع المستويات، سواء كانت اقتصادية أو تقنية، عسكرية أو إعلامية، وحتى على مستوى منطق الخطاب النظري، أي فيما يتعلق بالمبادئ التي تقوم عليها لغة القانون الدولي أو الدبلوماسي ومن ثم القانون الدولي نفسه، حتى وإن كانت الولايات المتحدة هي أول من يخترقه دون أن تتوقف بالطبع عن تنصيب نفسها في دور البطلة المدافعة عنه. ولهذا فإن إضعاف هذه القوة العظمى، التي تلعب على الأقل "دور" الحارس للنظام العالمي، من شأنه إضعاف العالم بأسره بما فيه من أعداء ألدّاء للولايات المتحدة. ما هو إذن الشيء المعرض للتهديد؟ إنه ليس فقط هذا العدد الهائل من القوى والسلطات و"الأشياء" التي تخضع للنظام الذي تضمنه الولايات المتحدة بشكل أو بآخر وذلك حتى عند معارضيها الأكثر تشدداً وإنما ما يتعرض للتهديد أيضاً، **بشكل أكثر جذرية** (وأنا أود

التأكيد على هذه النقطة) هو نمط التأويل نفسه، بديهياته ومنطقه ولغته والمفاهيم والأحكام التي من المفترض فيها أن تتيح لنا بالتحديد **فهم** وتفسير شيء من قبيل "١١ سبتمبر". وأنا أتحدث هنا عن مجمل **الخطاب** الذي اتفق له أن يكون الخطاب السائد والمنتشر، المهيمن و**المعتمَد** في المجال الدولي العالمي. فما يصبح مشروعاً من قِبَلِ هذا النظام السائد (أي هذه الوحدة المكونة من الرأي العام والإعلام بالإضافة إلى لغة السياسيين الخاصة، وهذه الوحدة مكونة أيضاً من النفوذ المزعوم لأولئك الذين يعربون عن آرائهم في المجال العام أو الذين يحق لهم وفقاً لآليات مختلفة الإعراب عنه)، ما يصبح مشروعاً إذن هو هذه النماذج المغيارية والتي تتضمنها تلك الجمل المألوفة لدينا والتي تبدو وكأنها جمل رزينة. هذه الجمل التي نقوم بتشكيلها من مفردات العنف والعدوان، والتي نشكلها من مفردات الجريمة والحرب، والتي نشكلها من مفردات الإرهاب. تلك الجمل التي تزعم القدرة على التمييز بين الحرب والإرهاب، بين الإرهاب الداخلي والإرهاب الدولي، بين إرهاب الدولة والإرهاب المستقل عنها. تلك الجمل التي تكرس هذه المسلمات الخاصة باحترام السيادة على الأراضي القومية، الخ. ما هو الشيء الذي أصيب وجُرِحَ وصُدِمَ بهذا الارتطام المزدوج؟ هل هو فقد هذا الشيء بعينه أو ذاك، أم هذا الشخص بعينه أو هذا الموضوع بعينه؟ هل هو هذه المباني أو الهياكل المعمارية المدنية ذات الدلالة الاستراتيجية والرمزية معاً على النفوذ الرأسمالي السياسي والعسكري؟ هل هو هذا العدد الهائل من الناس الذين ينتمون إلى أصول مختلفة والذين يعيشون على ظهر هذه الأراضي القومية التي

لم تهاجم من قبل؟ أبداً، فليس هذا فقط ما أصيب بل إن ما أصيب من خلال كل ذلك هو، ربما وفوق كل شيء، ذات الآلة المفاهيمية والدلالية والآلة التأملية التي كان من شأنها أن تتيح لنا، هذا إذا وافقتِني على ذلك، أن نتنبأ بما حدث أو نفهمه أو نقوم بتأويله أو نقوم بوصفه أو التحدث عنه، وهي نفسها ما كان من شأنها أن تتيح لنا تسمية "١١ سبتمبر" ومن ثم تحييد الصدمة والتخفيف منها أثناء "واجب الحداد"** . والذي أقوله هنا قد يبدو لكِ كأنه مجرد، وواثق أكثر من اللازم، بما يشبه النشاط المفاهيمي أو الخطابي البسيط أو كأنه مجرد تساؤل علمي بحت إذ يبدو وكأنني أكتفي فعلاً بقول إن ما سيظل مريعاً في "١١ سبتمبر" وما سيحيا "دون نهاية" في هذا الجرح هو أننا لا **نعرف** ما هو، ولا نستطيع وصفه ولا تحديده ولا حتى خلع اسم معين عليه. وهذا هو بالفعل ما أقول. ولكن ولكي أستطيع توضيح أن ما حدث هو أي شيء باستثناء كونه شيئاً مجرداً وفكرياً وأن أفق عدم المعرفة به هذا أو غياب أفق المعرفة (أي عدم القدرة على استيعابه ومعرفته وعدم القدرة على التعرف عليه وتحديده وعدم القدرة على تسميته ووصفه والتنبؤ به) يُحَتِّمُ عليَّ أن أتبحر أكثر في الحديث عنه وأن أتحدث عنه تحديداً بطريقة ملموسة أكثر.

وسأقوم بذلك على **ثلاث مراحل**، وسأعود **مرتين** إلى ما اتفق على تسميته بـ"الحرب الباردة" أو بـ"نهاية الحرب الباردة" أو بـ"توازن الرعب". هذه المراحل الثلاث أو هذه الأنساق الثلاثة للتحليل تعتمد جميعها نفس المنطق. ما هو هذا المنطق؟ هو ما قمت بصياغته في موضع آخر(٣) وهو ما توسعت فيه بلا حد كي يشمل ما تبلور في شكل

قانون صارم، ذلك القانون الذي يحكم كل **عملية للحصانة الذاتية** *processus auto-immunitaire*. فنحن نعرف أن عمليات الحصانة الذاتية هي هذا السلوك الغريب للكائنات الحية والذي يتمثل في أنها وبشكل شبه انتحاري تنهمك في التدمير الذاتي لمناعتها الطبيعية ويتمثل أيضاً في أنها تحصن نفسها ضد مناعتها "الذاتية".

١- أول مرحلة، أول حالة من حالات الحصانة الذاتية. ردود الأفعال والتأملات. الحرب الباردة ما تزال ماثلة في الأذهان. فالعالم بأسره وليس فقط الولايات المتحدة ينتابه شعور غامض بأن شيئاً ما قد تعرض للاختراق، وهذا الاختراق يبدو ليس فقط وكأنه اختراق لا سابق له في تاريخ الولايات المتحدة (فهو أول انتهاك للأراضي القومية الأمريكية منذ ما يناهز القرنين أو على الأقل تلك هي فحوى الاستيهام السائد باستمرار) ولكنه يبدو وكأنه اختراق من **نوع** جديد. ما هي طبيعة هذا النوع؟ قبل أن أجيب على هذا السؤال، أود التذكير ببعض الحقائق الدامغة: هذا الاختراق ينتهك أراضي دولة تقلد نفسها إضماراً دور السيد بين الدول ذات السيادة وذلك حتى من وجهة نظر أعدائها وبالذات منذ ما يسمى بـ"نهاية الحرب الباردة". وهذا الدور يتيح لها أن تضمن وأن تنصب نفسها الوصي على نظام العالم بأكمله. هذا الدور المفترض فيه مبدئياً أن يحافظ في النهاية على رصيد الثقة بشكل عام، على الرصيد بمعني المعاملات المالية وبمعني رصيد الثقة التي نضعها في اللغة وفي القوانين وفي المعاملات السياسية والدبلوماسية. ورصيد الثقة هذا الذي يشعر العالم بالحاجة إليه، حتى من قِبَلِ أولئك الذين يسعون إلى تدميره، تمتلكه الولايات المتحدة

وتعبر عنه ليس فقط بسبب غناها ونفوذها التقني والعلمي والعسكري ولكن أيضاً وفي نفس الوقت بسبب الدور الذي تلعبه كحَكَم في كافة المنازعات وبسبب حضورها المهيمن في مجلس الأمن والكثير من المؤسسات الدولية الأخرى. وذلك على الرغم من أنها لا تحترم، وبشكل لا تُعَاقَبُ عليه، لا روح ولا حرف قرارات هذه المؤسسات. ولكن ما يبقي هو أن الولايات المتحدة تستطيع أن تجعل العالم يصدق على هذا التقييم المتسق لنفسها والذي يتيح لها تمثيل هذه الوحدة المزعومة للقوة والقانون معاً، كما يتيح لها تمثيل القوة العظمي للقانون وخطابه.

وهنا أول أعراض الحصانة الذاتية الانتحارية: فالأرض، أي الشكل الحرفي لأساس أو لتأسيس من يمثل "قوة القانون"، **تجد نفسها مُعَرَّضَةً** للاعتداء، أي أنها تصبح **موضوعاً** لاعتداء (أي أنها أيضاً تصبح **شيئاً معرضاً** بالضبط للعنف "الدائري"(٤) أمام كاميراتها الخاصة وفي مصلحتها) يأتي إليها **من داخلها** من قِبَلِ تلك القوي التي تبدو وكأنها لا تحوز قوة خاصة بها ولكنها تجد الوسيلة وعن طريق التحايل ومع تطبيق المعرفة **التكنولوجية المتطورة** التي تمكنها من الاستيلاء على سلاح أمريكي في مدينة أمريكية وعلي أرض أمريكية. فخاطفو الطائرة كانوا من المهاجرين والمدربين والمؤهلين للقيام بهذا الفعل في الولايات المتحدة وعلي أيد أمريكية، وهؤلاء الخاطفون يدمجون، إذا جاز القول، انتحارين في انتحار واحد: انتحارهم وانتحار من استضافوهم وسلحوهم ودربوهم (وسنظل دائماً عزل ومذعورين أشد الذعر أمام الاعتداءات الانتحارية، الموسومة بطابع الحصانة الذاتية). وعلينا ألاَّ ننسي أن الولايات المتحدة كانت قد مهدت الأرض

سلفاً وعززت من قوى "المناهضين" لها وذلك عن طريق تدريبها لأشخاص لم يكن "بن لادن" إلا ممثلهم الفذ، وكانت قد مهدت الأرض حين خلقت بادئ ذي بدء المناخ السياسي والعسكري المؤاتي لظهور قوى هؤلاء الأشخاص ولكي تتقلب هذه القوى عليها (على سبيل المثال، التحالف مع المملكة العربية السعودية وعدد من البلدان العربية والمسلمة الأخرى أثناء حربها مع الاتحاد السوفييتي وروسيا في أفغانستان. ويسعني أن أضرب أمثلة عديدة ولا نهاية لها على مثل هذه المفارقات الانتحارية).

انتحار مزدوج. فقد **تكيفت** هذه القوى مع **تدبير** فائق (فقد تحصلت على الحد الأقصى من الأمن والحد الأقصى من التجهيز ومن الكفاءة التقنية والإنجاز المدمر عن طريق استعمال الحد الأدنى من الوسائل!) وقد صوبت سلاحها وأصابت القلب أو بالأحري الهامة الرمزية للنظام العالمي. لقد صوبت على مستوي الرأس *head* (رأس الكائن الحي)، الرأس البحري *cap* (جغرافيا)، الأصل اللاتيني لكلمة الرأس *caput*، العاصمة باللغة الفرنسية *capitale* والإنجليزية *capital*، مقر السلطة في المدينة *Capitole*. وقد تيسر لهذا الانتحار المزدوج أن يصيب موضعين رمزيين وفي الحقيقة جوهريين في الجسد الأمريكي: أولاً، الموضع الاقتصادي أو "الراسي" أي عاصمة رأس المال العالمي (**مركز التجارة العالمي**، باعتباره النمط الأصلي لمثل هذه المراكز وذلك لأن مراكز أخرى عديدة تحمل هذا الاسم توجد في أكثر من مكان في العالم. منها واحد في الصين على سبيل المثال). أما الثاني فهو الموضع العسكري وموضع الإدارة الاستراتيجية للعاصمة

الأمريكية، أي أنه أصاب رأس التمثيل الأمريكي وذلك لأن البنتاجون يقع على مقربة من الـ*Capitole*، مقر الكونجرس الأمريكي.

وأنا حين أسترجع هذه التسمية، الـ*Capitole*، إنما أنتقل بالفعل إلى الجانب **الثاني** لـ"الحدث" نفسه والذي بمقدوره أن يجعل منه "**حدثاً عظيماً**". وسيتعلق الأمر مرة أخرى بإرهاب الحصانة الذاتية وسيتعلق الأمر مرة أخرى بـ"الحرب الباردة" وما نسميه متسرعين "نهايتها" والتي لو تأملناها من الكابيتول لوجدناها أسوأ من "الحرب الباردة".

٢- المرحلة الثانية والنوع الثاني من الحصانة الذاتية. ردود أفعال وتأملات. ما هو أسوأ من الحرب الباردة. ما هو الحدث المسبب للصدمة؟ أولاً، أي حدث جدير بهذه التسمية، حتى ولو كان حدثاً "سعيداً"، لابد له أن يحتوي بشكل أو بآخر على جانب من الصدمة. فهو دائماً ما يصيب زمن التسلسل الطبيعي لوقائع الحياة كما أنه يخدش قدرة أي تجربة على التكرار العادي لنفسها كما أنه يصيب أيضاً الإمكانية العادية لتوقعها. فحدث الصدمة هو الحدث الذي لا يحمل فقط بصمات ذاكرة ما مضى حتى ولو كانت ذاكرة اللاوعي. وأنا حين أقول هذا أبدو وكأنني أعارض حقيقة بديهية وهي التي تربط الحدث بالحاضر أو بالماضي أو التي تربطه بما قد وقع بالفعل ومضى بشكل لا جدال فيه وما قد حدث للمرة الواحدة والأخيرة حتى إن قهرية التكرار التي سيتسنى لها أن تتبع هذا الحدث لن تقوم إلا بإعادة خلق ما حدث بالفعل. ولذا فأنا أعتقد أن من الواجب علينا أن نضيف أبعاداً أخرى إلى هذا التصور حتى ولو كان تصوراً غير مخطئ

من جميع نواحيه ويجب علينا التشكك في منطق التسلسل الزمني *chronologie* لهذا التصور أي أسلوب التفكير والترتيب الزماني الذي يبدو وكأنه يوحي بهما. حيث سيجب علينا أن نفكر بشكل مختلف في زمانية الصدمة حتى نتمكن من التفكير في الأسباب التي قد تجعل "١١ سبتمبر" **يشبه حدثاً عظيماً**. ذلك لأن الجرح سيظل مفتوحاً من الرعب أمام المستقبل، وليس فقط من الرعب أمام ما حدث في الماضي. (وعلاوة على ذلك فلقد أشرتِ بنفسكِ في السؤال الأول إلى الحدث باستعمال فعل يدل على زمن المستقبل عندما استبقتِ مجرى الحديث وقلت: "التي قد يتسنى لنا أن نشهدها في حياتنا"). فامتحان الحدث له مرادف مأساوي وهو ليس فقط ما يحدث في اللحظة الراهنة أو ما حدث في الماضي بل دلالات ما ينذر بالحدوث في المستقبل. فالمستقبل وحده هو الذي سيحسم إلى أي مدى يتعذر استيعاب الحدث، ولن يقوم بهذا لا الحاضر ولا الماضي أيضاً. أو على الأقل لو كان ذلك أمر الحاضر أو أمر الماضي لكان ذلك فقط من حيث أنهما يحملان على متنهما علامات مريعة لما قد يحدث أو لما سيحدث بالفعل والذي سيصبح **أسوأ مما حدث في أي وقت مضى**.

سأوضح لكِ ذلك. يتعلق الأمر بصدمة وبالتالي فهو يتعلق بالحدث الذي لا تنبثق آنيته لا من الآن الحاضرة ولا من الآن التي أصبحت ماضياً، ولكن من إلحاضر القادم والذي لا يمكن ـ تمثيله بعد *im-présentable*. فالسلاح الذي يجرح يُخَلِّفُ ندبةً في اللاوعي تظل مفتوحة إلى الأبد. لكن ما يخيف في هذا السلاح هو أنه يأتينا من المستقبل، من مستقبل مجهول تماماً لدرجة أنه يتعذر تصريفه

والإشارة إليه... تخيلوا لو أننا قلنا للأمريكيين وللعالم بأسره من خلال الأمريكيين إن ما حدث لتوه (أي مشهد دمار البرجين المذهل، الموت المسرحي ومع ذلك غير المرئي لآلاف الأشخاص في ثوانٍ قليلة، الخ) إن ما حدث لتوه، رغم أنه يمثل نكبة كبري وجريمة شنعاء ويشكل مصدراً لآلام لا نهاية لها، إن كل ذلك قد انتهي أخيراً وأننا لن نشهد أبداً حدوث نكبة بمثل هذه الجسامة أو أشد وطأة منها. في اعتقادي أننا كُنَّا سنفرغ من الحزن والحداد في وقت غير طويل. وشاكين كنا أم فرحين، كانت الأمور ستعود إلى نصابها الطبيعي ومجراها المعتاد. كنا سنعلن الحداد وكنا سنطوي الصفحة كما فعلنا كثيراً وبيسر، خاصةً إذا تعلق الأمر بما يجري في أماكن أخرى من العالم بعيداً عن أوروبا والولايات المتحدة. ولكن ذلك بالضبط هو ما لم يحدث. فهناك صدمة دون إمكانية تجاوزها بالحداد عندما يجيء الشر من إمكانية مجيء شر أسوأ. أي من إمكانية تكراره في المستقبل وتكراره بشكل أسوأ منه. فالصدمة هي إذن نتاج **المستقبل** وهي نتاج ما يتوعدنا به **المستقبل** مما هو أشد سوءً وهي ليست مجرد نتاج اعتداء مضي و"انتهى"(٥). فما حدث، ورغم أن أحداً لم يقل ذلك بالوضوح اللازم -لسبب مفهوم- هو الآتي: فيما يتعلق بالمستقبل، والمستقبل المطلق، تدل هذه الإشارات على تهديدات قد تكون أسوأ التهديدات جميعاً، وقد تكون أسوأ حتى من التهديدات التي قامت عليها ما تسمى بـ"الحرب الباردة". وسأقوم بتوضيح ذلك لاحقاً. فهناك بلا شك التهديد بالاعتداء **الكيميائي** وهناك التهديد بالاعتداء **البكتريولوجي** (ويخيل إلينا أن بوادر ذلك قد ظهرت بالفعل هنا في نيويورك

ولتتذكري ما حدث في الأسابيع التي تلت الحادي عشر من سبتمبر وحتي البارحة). ولكن وقبل كل شيء هناك التهديد بالاعتداء **النووي**. وعلي الرغم من أننا لم نتحدث عن ذلك إلا قليلاً، فقد قام المسؤولون عن الإدارة والكونجرس الأمريكي باتخاذ الإجراءات اللازمة للحفاظ على دولة القانون في حالة تعرض واشنطن لضربة نووية، أي الحفاظ على رئيس الدولة والكونجرس (هذا إلى جانب البنتاجون ومقر السلطة في البيت الأبيض والكابيتول). وقد صرح بذلك عدد من نواب الكونجرس، مثلاً، أثناء إحدي المناقشات العلنية المنقولة تلفزيونياً والتي تسنى لي أن أشاهدها هنا، حيث قالوا بأنه من الآن فصاعداً لن تجتمع **رؤوس** الدولة (الرئيس، نائب الرئيس، الوزراء وأعضاء الكونجرس) أبداً في مكان واحد ولا في وقت واحد مثلما حدث أثناء خطاب الرئيس السنوي الخاص بحالة الاتحاد. وهذا يعني أن "الحدث العظيم" الذي وقع في "١١ سبتمبر" لم يتألف من كونه اعتداءً وقع في الماضي بعد أن كان حاضراً وفعلياً. فشخص مجهول أصيب بالصدمة (ما اسمه؟ من هو؟ ولماذا؟ هذا الشخص ليس إلا "العالم" نفسه لا أكثر ولا أقل، العالم فيما وراء الولايات المتحدة، وإن لم يكن هو نفسه الذي أصيب فإمكانية وجوده كـ"عالم")، وهي صدمة ليست قادمة إليه من زمنه الحاضر ولا من الذاكرة التي يحملها عن زمن حاضر تحول إلى زمنٍ ماض. لا، ليس هذا هو الأمر، الأمر هو أنه مصاب بصدمة تأتي إليه من المستقبل الذي لا يمكن تمثيله، وهو مصاب بصدمة من المستقبل الذي يتوعدنا بتهديد واضح في إمكانه أن يوجه ضربة لا نعرف أبداً إن كانت في يوم ما **لرأس** الدولة التي تمثل **بامتياز** نمط

الدولة القومية ذات السيادة.

لماذا يحمل إذن هذا التهديد دمغة "نهاية الحرب الباردة"؟ ولماذا تعد التهديدات أسوأ من تهديدات "الحرب الباردة" نفسها؟ ذلك لأنه تم تشكيل شبكات الإرهاب الإسلامي المدربة والمجهزة أثناء الحرب الباردة، ومن ثم فهي من النتائج التي خلفتها الحرب الباردة وفيما بعد الحرب الباردة. **فمن ناحية**، وبسبب الانتشار العشوائي للأسلحة النووية، أصبح من الصعب قياس الدرجات والأشكال التي تتخذها هذه القوى كما أنه من الصعوبة بمكان تحديد المسؤولين عن هذا الانتشار. ولنترك هذه النقطة معلقة الآن. **ومن الناحية الأخرى**، وهنا يكمن ما هو أسوأ من الحرب الباردة، لم يعد من الممكن من الآن فصاعداً الاعتماد على توازن الرعب، حيث لم يعد هناك تبارز بين دولتين (الولايات المتحدة - الاتحاد السوفييتي) منهمكتين سوياً في حسابات نظرية للعبة التوقعات السياسية والاقتصادية وقادرتين على تحييد القوى النووية التي تنصبانها الواحدة ضد الأخرى اعتماداً على تقييم متبادل ومحسوب للمخاطر عند الطرفين. فمن الآن فصاعداً أصبح التهديد النووي تهديداً "شاملاً"، لا يأتينا من دولة معينة، ولكنه يأتينا من قِبَلِ قوى مجهولة لا يمكن توقعها ولا حسبان حسابها. وبما أن هذا التهديد المطلق قد أفرزته نهاية الحرب الباردة و"انتصار" المعسكر الأمريكي وبما أنه يهدد ما يفترض فيه أن يدعم نظام العالم ويدعم مجرد إمكانية وجود العالم وإمكانية وجود العولمة نفسها (بما تعنيه من قانون دولي، سوق دولية، اتصالات دولية، الخ) فإن ما يتفق له أن يوضع في موضع التساؤل من خلال منطق الحصانة الذاتية

المريع هو وجود العالم نفسه لا أكثر ولا أقل، أي وجود فكرة العالمية نفسها. فلم يعد هناك ما يحد من هذا التهديد الذي يبدو فائق الخطورة وأكثر إثارة للرعب والهلع من الحرب الباردة نفسها حيث تضرب بداياته في تاريخها نفسه والتي يستمد منها أيضاً وفي نفس اللحظة مصادره. ونحن نشهد بالفعل أن هذا التهديد، وهناك آلاف الدلائل على ذلك، يعجل بالنهاية ويؤكد عليها وهو ما يدفع الطرفين المتخاصمين والخائفين بدرجة واحدة إلى التصالح، ولو ظاهرياً على الأقل. وعندما يوجه بوش وأصحابه الاتهامات إلى "**محور الشر**" فمما لا شك فيه أنه لن يكون بوسع المرء إلا أن يبتسم وأن يندد في ذات اللحظة بالإشارات الدينية والحيل الصبيانية والخدع التعتيمية لهذا الأسلوب المتقعر. ورغم هذا يبقى أن ما ينشر ظلاله المهدِّدَةَ علينا من جميع الجهات هو بعينه "الشر المطلق"، إذ أن الأمر يتعلق بعالمية العالم وبالحياة على الأرض والحياة خارج الأرض لا أكثر ولا أقل.

ومع ذلك فنحن حيال مفارقة أخرى رغم أنها تقع في جوهر "الإرهاب" الذي يتلاعب به "الإرهابيون". فحتى إذا كان هذا النوع من الإرهاب هو أسوأ أنواع الإرهاب جميعاً، وحتى إذا كان هذا الإرهاب بعينه هو ما يصيب اللاوعي السياسي والجغرافي لجميع الأحياء ويترك آثاره التي لا تنمحي عليه، وحتى إذا كان ما نرمي إليه عندما نقول عن "١١ سبتمبر" إنه "**حدث عظيم**" كما تفعلين الآن وكما نفعل كثيراً هو الإحالة إلى أول إنذار ينذرنا به (الوعي واللاوعي) عن هذا الإرهاب المطلق، ومع ذلك كله، ولأن هذا الإرهاب يأتي إلينا من عدو لا مرئي مجهول ولأنه يظل مجهول المصدر ولأنه لا يتخذ شكلاً يمكن

التعرف عليه (الإرهاب الفردي أو إرهاب الدولة) ولأننا لا نعرف ماهية الحدث **المنبثق من** عالم اللاوعي **والذي ينتمي** إليه والذي يجب مع هذا أن نأخذه بعين الاعتبار، مع ذلك كله يبدو هذا الشر المطلق وكأنه شيء لا قوام له، وكأنه عابر وضئيل، ومكبوت بل ويمكن نسيانه، يتعاقب على أحداث أخرى ويصبح واحداً من تلك "الأحداث العظيمة" التي ترتبط فيما بينها بسلسلة من أحداث الماضي والمستقبل. ويظل أن جميع المحاولات التي نقوم بها كي نخفف أو نحيد من آثار هذه الصدمة (أي لكي ننكرها أو لكي نكبتها وننسى أمرها، لكي نتجاوز إياها بالحداد، الخ) ستبقى أيضاً محاولات يائسة. وستظل بنفس القدر نزعات للحصانة الذاتية. تلك النزعات التي تخلق وتبتكر وتغذي هذه الوحشية التي تتظاهر بأنها تصرعها.

ولكن ما لن يتعرض أبداً للنسيان هو الآثار الانحرافية للحصانة الذاتية نفسها. فنحن نعرف أن القمع فيما يعنيه في نظريات التحليل النفسي وفي معناه السياسي ـ البوليسي أو في معناه السياسي ـ العسكري، أو بالمعنى السياسي ـ الاقتصادي إنما يحث على ذات الشيء الذي يحاول التغلب عليه ويبعثه ويحييه.

٣- المرحلة الثالثة: ثالث حالة من حالات الحصانة الذاتية. ردود أفعال وتأملات. الحلقة المفرغة للقمع. لا نستطيع الجزم بأن الإنسانية لا حيلة لها أمام هذا الخطر الداهم. ولكن يجب علينا أن نعلم أن الوسائل المستخدمة في الدفاع ضده، بما فيها جميع أشكال الحرب التي تندرج تحت ما نسميه بهاتين الكلمتين المريبتين "*war on terrorism*" أي **الحرب على الإرهاب**، تعمل جميعاً على إحياء أسباب

الخطر التي تزعم القضاء عليه وذلك في الأمدين القصير والطويل معاً. وسواء تعلق الأمر بالعراق أو بأفغانستان أو حتى فلسطين لن يصبح "القصف" الجوي "ذكياً" بالدرجة التي قد تتيح له منع الضحايا (مدنيين كانوا أم عسكريين حيث لم يعد أيضاً هذا التمييز جديراً بالثقة) من الرد بأنفسهم أو بتخويل حق الرد إلى آخرين من خلال ما يقدمونه بدورهم على أنه انتقام مشروع، أو بالإرهاب المضاد. وهكذا إلى ما لا نهاية.

ولتبسيط الأمور، فقد فرقت أعلاه بين الحالات الثلاث لإرهاب الحصانة الذاتية. إلا أن المصادر الثلاث لهذا الإرهاب لا تنفصل في الواقع الواحدة عن الأخرى بل إنها تتراكم فيما بينها وتشحذ بعضها البعض. فهي في الحقيقة نفس الشيء في "الواقع" الملموس كما في واقع اللاوعي الذي لا يعد أقل واقعية من سائر أنواع الواقع الأخرى.

■ ج. ب.: مهما كان تقديرك للحادي عشر من سبتمبر ولأهميته أو لعدم أهميته العظمى، ماهو الدور الذي ترونه للفلسفة؟ هل بمقدور الفلسفة أن تعيننا على فهم ما حدث؟

● ج. د. : لا شك أن "حدثاً" كهذا يتطلب إجابة فلسفية. والأفضل من هذا وذاك، فإن هذه الإجابة تتطلب مراجعة جذرية شاملة لجميع فرضيات أشد المفاهيم رسوخاً في الخطاب الفلسفي. فتلك المفاهيم التي كثيراً ما وظفناها في وصف وتسمية وتصنيف مثل هذا الحدث

إنما تتم عن نوع ما من أنواع "التنويم العقائدي" الذي لن يتسنى لنا الاستيقاظ منه إلا بفكر فلسفي جديد، إلا بالتفكير في الفلسفة نفسها وخاصة الفلسفة السياسية وتراثها. والخطاب الحالي، خطاب وسائل الإعلام والرطانة الرسمية، إنما يثقان ثقة بالغة السهولة بمفاهيم كمفاهيم "الحرب" أو "الإرهاب" (القومي أو الدولي).

وسيكون من المفيد جداً أن نقرأ، مثلاً، كارل شميت قراءة **نقدية**. وذلك، **من ناحية**، لكي نضع في الحسبان ولأقصى مدى ممكن الفروق بين كل من الحرب الكلاسيكية (المتعارف عليها في تراث القانون الأوروبي والتي تتألف من المواجهة المباشرة والمعلنة بين دولتين متخاصمتين) و"الحرب الأهلية" و"حرب الأنصار" (في أشكالها الحديثة)، حتى وإن كان تشكلها قد بدأ، باعتراف شميت، منذ بدايات القرن التاسع عشر. **ومن ناحية أخرى**، ينبغي علينا الاعتراف **ضد** شميت بأن العنف الطائش الذي يجري اليوم لا علاقة له بالحرب (حيث إن هذا التعبير، "الحرب ضد الإرهاب"، لهو تعبير شديد الارتباك ويجب علينا أن نقوم بتحليل أسباب هذا الارتباك والهدف اللغوي الذي يتظاهر هذا التعبير بخدمته). فجورج بوش يتحدث عن "الحرب" ولكنه غير قادر على تحديد العدو الذي يعلن أنه يعلن عليه الحرب. فلم نتوقف قط عن ترديد أن شعب أفغانستان المدني وجيشها ليسوا أعداء الولايات المتحدة. وحتى لو افترضنا أن "بن لادن" يتمتع بسيادة القرار في أفغانستان، فإن العالم كله يعرف أن هذا الرجل ليس أفغانياً وأنه مطرود من بلده، وعلاوة على هذا فهو مطرود من جميع البلدان والدول تقريباً ودون استثناء، وأنه تم تدريبه من قِبَل

الولايات المتحدة وأنه وفوق كل شيء ليس بمفرده. فالدول التي تؤازره بشكل غير مباشر لا تقوم بذلك باعتبارها دولاً. فليست هناك دولة تدعمه علناً باعتبارها دولة. أما عن الدول التي تؤوي الشبكات "الإرهابية" فإنه لمن الصعوبة بمكان أن نعرف ما هي. حيث تشكل الولايات المتحدة ملاذاً وموقعاً لإعداد جميع إرهابيي العالم ولمدهم بالمعلومات، هي وأوروبا، لندن، وبرلين. فمنذ زمن بعيد، لم يعد بإمكان أي تحديد جغرافي أو تحديد خاص بـ"الأرض" أن يحصر أماكن التكنولوجيا الحديثة سواء كانت للاتصال أو للعدوان. (ولتكملة ما ذكرته أعلاه، فإن ما أود أن أقوله سريعاً وبشكل خاطف عن هذا التهديد المطلق مجهول الأصل وغير الدولاني، هو أن الاعتداءات التي تحمل الطابع "الإرهابي" لم تعد تحتاج فعلياً لا إلى الطائرات ولا إلى القنابل ولا إلى فدائيين انتحاريين: حيث يكفي التسلل إلى نظام الكتروني له قيمة استراتيجية وإدخال فيروس ما فيه أو تشويشه بشكل خطير، حتى يتسنى شل الموارد الاقتصادية والعسكرية لدولة ما أو حتى لقارة بأكملها. وقد يمكن القيام بهذا الفعل من أي مكان على الإرض وبتكاليف وإمكانيات بسيطة). وهذا يرجع إلى ما طرأ من تغيرات على العلاقة بين الأرض، الساحة والإرهاب، وهي تغيرات يجب علينا أن نعرف أنها من نتائج المعرفة أو علوم التقنية على وجه الدقة. فعلوم التقنية هي التي تشوش الفروق بين الحرب والإرهاب. وفي هذا الصدد، بالمقارنة بإمكانيات الدمار والخلل الفوضوي **التي تنتظرنا في المستقبل** وفي شبكات العالم الالكترونية، فإن "١١ سبتمبر" ما يزال ينتمي إلى مسرح العنف القديم الموجه إلى صدم المخيلة. فقد يمكن

القيام غداً بعمليات أشد سوءً من هذه العمليات، والقيام بعمليات غير مرئية وصامتة وبعمليات أكثر سرعة ودون إراقة للدماء، وذلك عن طريق مهاجمة الشبكات الإلكترونية التي تعتمد عليها الحياة (الاجتماعية والاقتصادية والعسكرية، الخ.) لأي دولة من دول العالم العظمي. وفي يوم ما سنصيح "كان زمان" عن "١١ سبتمبر" فقد كان ذلك ينتمي إلى ذلك الزمن ("الطيب")، زمن الحرب الأخيرة وما يزال ينتمي إلى نسق الأشياء الهائلة المرئية والضخمة. فيا له من حجم ويا له من ارتفاع! وسنقول إن ما يحدث الآن لهو أشد سوءً مما حدث من قبل، حيث تسللت النانوتكنولوچيا *nanotechnologie* المختلفة إلى كل مكان، تلك التكنولوجيا غير المرئية والمنيعة والأشد وطأة من أي شيء مضى. فهي تنافس الميكروبات والبكتريا في دقة الحجم. ومهما كان الأمر، فإن اللاوعي الجمعي قد تأثر فعلاً بما يعرفه بالفعل وهذا ما يجعله يشعر بالفزع.

وحتى إذا لم يتخذ هذا العنف شكل "الحرب" بين الدول فإنه لا يتخذ أيضاً شكل "الحرب الأهلية" ولا حتى شكل "حرب الأنصار" بالمعني الذي وضعه كارل شميت. وذلك باعتبار أن هذا العنف لا يتألف مثل سائر "حروب الأنصار" من العصيان القومي أو حتى من حركات التحرير التي تهدف إلى الاستيلاء على أرض دولة قومية معينة على الرغم من أن أحد مقاصد شبكة "بن لادن" الثانوية أو المباشرة هو قلقلة الأوضاع في العربية السعودية، هذا الحليف المريب للولايات المتحدة، وإحلال نظام جديد للدولة فيها. ورغم أننا لا نزال نتحدث عن الإرهاب إلا أن هذه التسمية أصبحت تنسحب على

مفاهيم وتمايزات جديدة.

■ **ج. ب.: أتعتقدون أن بمقدورنا تحديد هذه التمايزات؟**

● ج. د. : هذا أصعب مما في أي وقت مضى. فإذا لم نود الاطمئنان إلى لغة الحديث السائدة والتي غالباً ما تخضع للغو الإعلامي كما أنها تخضع للإيماءات اللغوية التي يقوم بها أصحاب السلطات المهيمنة سيجب علينا إذن أن نكون شديدي الحذر ونحن نستعمل كلمات مثل "الإرهاب"، وفوق هذا وذاك حين نستعمل كلمات مثل "الإرهاب الدولي": فأولاً وقبل كل شيء، ما هو الإرهاب؟ ما الذي يميزه عن الفزع، وما الذي يميزه عن الجزع وعن الرعب؟ في البداية، عندما أشرتُ إلى أن حدث الحادي عشر من سبتمبر لن يكون حدثاً "**عظيماً**" إلا لو أخذنا بعين الاعتبار أن الصدمة التي أصابت الوعي واللاوعي لم تصبنا بسبب ما حدث ولكنها أصابتنا بسبب المخاطر الغامضة التي يتوعدنا بها مستقبل أشد خطورة من الحرب الباردة نفسها، هل تحدثتُ عند ذلك عن الإرهاب أم عن الفزع، هل تحدثت عند ذلك عن الرعب أم تحدثت عن الجزع؟ فما الذي يميز الإرهاب التحريضي المنظم والموظف عن هذا الفزع الذي تعتبره التقاليد الفلسفية الشرط الأساسي لسلطة القانون ولممارسة سلطة ذات سيادة والذي تعتبره أيضاً شرط الوجود السياسي نفسه وشرط وجود الدولة، وهذا ابتداءً من هوبز إلى شميت ومن شميت إلى بنيامين؟ فلا

يتحدث هوبز فقط في كتابه المسمى بـ **لوياثان** *Leviathan* عن "**الفزع** *fear*" بل يتحدث عن **الرعب** "*terror*" (الجزء الثاني قسم ٢٧) أمّا عن بنيامين فهو يقول إن الدولة تميل إلى امتلاك واحتكار العنف وذلك تحديداً باستعمال التهديد. (راجع كتابه **في نقد العنف**) (*Zur Kritik Gewalt*). وقد يُرَدُّ بطبيعة الحال على ذلك بأن جميع خبرات الرعب، حتى وإن كانت محددة، ليست بالضرورة من تأثير العمليات الإرهابية. هذا مما لا شك فيه، وإن كان التاريخ السياسي لكلمة إرهاب يأتي إلينا إجمالاً من علاقته بالإرهاب الثوري الفرنسي والذي تمت ممارسته باسم الدولة والتي افتُرِضَ فيها بطبيعة الحال احتكار العنف. فماذا نجد إذن لو رجعنا إلى التعريف الدارج والواضح قانونياً للإرهاب؟ نجد هذا التعريف في كل مرة نشير فيها إلى جريمة ارتكبت ضد الحياة الإنسانية وفي كل مرة تنتهك فيها القوانين (القومية والدولية) التي تتضمن التمييز بين المدنيين والعسكريين، (حيث إن ضحايا الإرهاب من المفترض أن يكونوا مدنيين). وفي كل مرة تُنْتَهَكُ فيها هذه القوانين، فإن ذلك يكون لأجل غاية سياسية، (على سبيل المثال، التأثير على سياسة بلد ما أو تغييرها عن طريق إرهاب المواطنين المدنيين فيها). ومن ثم فكل هذه التعريفات لا تستثني "إرهاب الدولة". حيث يدعي جميع إرهابيي العالم أنهم يردون، وذلك من أجل الدفاع عن أنفسهم، على ما سبق وأن قامت به الدولة من إرهاب. هذا الإرهاب الذي لا يفصح عن نفسه ويتخفى تحت دعاوي مصداقية مشكوك فيها. فأنت تعرفين على سبيل المثال تلك الاتهامات الموجهة فوق كل شيء إلى الولايات المتحدة التي يُشك في أنها تمارس

وتساند إرهاب الدولة(٦). ومن جانب آخر كانت التجاوزات الإرهابية كثيرة الوقوع حتى أثناء الحروب التي تشنها دول ضد دول أخرى في إطار القانون الأوروبي القديم. فقد جرى العرف على اللجوء إلى تخويف المواطنين المدنيين حتى قبل وقوع حالات القصف الجوي المتفاوتة الكثافة أثناء الحربين الأخيرتين وهذا يحدث منذ قرون.

ومن الواجب علينا قول كلمتين عن تعبير "الإرهاب الدولي" الذي يغذي الخطاب الرسمي السياسي في كل مكان في العالم. حيث نجد أن كثيراً من الإدانات الرسمية الصادرة عن الأمم المتحدة تستخدم هذا التعبير. وبعد الحادي عشر من سبتمبر أدانت الأغلبية الساحقة من الدول الممثلة في الأمم المتحدة ما سُمي بـ"الإرهاب الدولي" (ولا أتذكر إن كان ذلك بالإجماع أم لا، وسيجب التحقق من هذا فيما بعد) وكانت قد فعلت ذلك أكثر من مرة في السنوات العشر الأخيرة. ففي أثناء جلسة تم نقلها تلفيزيونياً، ذَكَّرَنَا كوفي عنان في سياق حديثه بكثير من المداولات السابقة والخاصة بهذا الأمر. وقد أعربت بعض الدول عن تحفظاتها حيال دقة المفهوم الخاص بالإرهاب الدولي وحيال المقاييس التي تسمح بتحديده وذلك في نفس اللحظة التي كانت تتهيأ فيها لإدانة "الإرهاب الدولي". وكما هي الحال بالنسبة لكثير من المبادئ القانونية التي تتناول مسائل في غاية الخطورة حتى إذا احتوت هذه المبادئ على مخلفات غامضة، وعقائدية أو احتوت على مسلمات لا تقبل النقد، فإن ذلك لا يمنع السلطات التنفيذية والمسماة بالشرعية من استعمال هذه المبادئ القانونية عندما يبدو ذلك ملائماً لها. بل وعلى العكس، كلما ازداد المفهوم غموضاً كلما أصبح

عرضة للتطويع الانتهازي. وهكذا ودون أية مناقشات فلسفية وبعد البت المتسرع في أمر "الإرهاب الدولي" وإدانته، قامت الأمم المتحدة بالسماح للولايات المتحدة باستعمال **جميع** الوسائل التي ترى الإدارة الأمريكية أنها مناسبة وملائمة من أجل أن تحمي نفسها مما يسمى بـ"الإرهاب الدولي".

ولست بحاجة إلى العودة إلى الوراء ولا إلى تذكيركِ، كما يفعل كثيرون الآن وهم على حق، لست بحاجة إلى أن أذكركِ بأنه قد أمكن الإشادة بإرهابيين باعتبارهم مكافحين من أجل الحرية (في سياق المقاومة ضد الاحتلال السوفييتي في أفغانستان على سبيل المثال)، وجرى التنديد بهم باعتبارهم إرهابيين في سياق آخر. (وكثيراً ما يتعلق الأمر بنفس المحاربين الذين يحملون نفس السلاح اليوم). وعلينا ألاّ ننسى الصعوبة التي ستواجهنا إذا أردنا الحسم بين "القومي" و"الدولي" في حالات الإرهاب التي تركت بصماتها على تاريخ الجزائر أو أيرلندا الشمالية، أو تاريخ جزيرة كورسيكا أو تاريخ إسرائيل أو فلسطين. ولن ينكر أحد وجود إرهاب الدولة أثناء القمع الفرنسي للجزائر بين عامي ١٩٥٤ و١٩٦٢. وقد تم التعامل بعد ذلك ولزمن طويل مع الإرهاب الذي كان يمارسه التمرد الجزائري باعتباره ظاهرة داخلية طالما جرى اعتبار الجزائر جزءاً لا يتجزأ من الأراضي القومية الفرنسية. فهو كالإرهاب الفرنسي (الذي كانت تمارسه الدولة) حينذاك والذي كان يقدم نفسه على أنه عملية من عمليات البوليس والأمن الداخلي. ولم يضف البرلمان الفرنسي صفة الحرب (ومن ثم صفة المواجهة **الدولية**) على هذا النزاع إلا في التسعينيات فقط، أي

بأثر رجعي، بعد عشرات السنوات، وذلك من أجل صرف المعاشات التي كان يطالب بها "المحاربون القدامى". ما الذي يكشف عنه إذن هذا القانون؟ هذا القانون يكشف إذن أنه من اللازم ومن المستطاع تغيير جميع الأسماء المستخدمة حتى الآن لوصف ما كان الحياء يسميه في الجزائر قبل ذلك "بالأحداث" (وهذا أيضاً لعدم توافر إمكانية لتسمية هذا "الشيء" باسم مناسب أمام الرأي العام الشعبي). فالقمع المسلح الذي كان يتخذ شكل العمليات البوليسية الداخلية وشكل إرهاب الدولة أصبح فجأة "حرباً". أما فيما يخص الجانب الآخر، فقد كان الإرهابيون يعدون مكافحين من أجل الحرية ويعدون أبطالاً للاستقلال الوطني عندئذ وبعد ذلك في جزء كبير من العالم. أما فيما يخص إرهاب المجموعات المسلحة التي فرضت قيام دولة إسرائيل والاعتراف بها، فهل كان قومياً أم دولياً؟ وماذا عن الجماعات المختلفة للإرهابيين الفلسطينيين اليوم؟ وماذا عن الأيرلنديين؟ والأفغان الذين كانوا يحاربون الاتحاد السوفييتي؟ وماذا عن الشيشان؟ وبدءاً من أي لحظة نتوقف عن شجب إرهاب حركة إرهابية معينة لكي نرحب بها باعتبارها المصدر الوحيد للكفاح المشروع؟ أو العكس؟ فأين نخط الحدود على أراضي "مجتمع" معين وفي الهياكل التي تضمن إمكانياته الدفاعية والهجومية، هل نمررها بين القومي والدولي، أو بين البوليس والجيش، أو بين التدخل من أجل "حفظ السلام" والحرب، أو بين الحرب والإرهاب، أو بين المدني والعسكري؟ وأنا أقول "مجتمع" دون تحديد لأن هناك حالات لا يندرج فيها هذا أو ذاك من الكيانات السياسية العضوية والمنظمة نوعياً في شكل الدولة

ولا تأخذ كلية الشكل الخارج عليها وإن كان يطمح إلى ذلك إضماراً. وانظروا مثلاً إلى ما يسمى اليوم فلسطين أو السلطة الفلسطينية.

نحن إذن بصدد تشوش في الحقل الدلالي. وهو تشوش غير قابل للاختزال في الحدود بين المفاهيم كما في التردد المتعلق بمفهوم الحدود نفسها. وكل هذه الأشياء لا يجب التعامل معها باعتبارها مجرد خلل في التنظير أو فوضى في المفاهيم أو منطقة للاضطرابات المتخبطة في لغة الحديث العامة والسياسية. فعلى العكس من ذلك، يجب أن نرى فيها استراتيجيات وعلاقات القوى. فالقوى المهيمنة هي القوى التي تتمكن في ظروف معينة من فرض تسمياتها ومن ثم فرض التأويل الذي يناسبها وبالتالي إضفاء الشرعية على هذه التسميات بل وتقنينها (لأن الأمر دائماً ما يتعلق بالقانون) على المسرح القومي أو العالمي. فبعد تاريخ طويل ومركب نجحت الولايات المتحدة في التوصل إلى اتفاق لحكومات أمريكا الجنوبية فيما بينها على أن تخلع رسمياً اسم الإرهاب على جميع حركات المقاومة السياسية المنظمة ضد النظم الحاكمة أو النظم التي فُرضت في حقيقة الأمر على الحكم، وقد قامت بهذا من أجل الدعوة إلى تكوين تحالف ضد ما دعته بـ "الإرهاب". وذلك لإراحة نفسها بترك المسئولية لحكومات أمريكا الجنوبية ولتجنب الاتهامات المبررة، الموجهة إلى الولايات المتحدة، باستخدام سياسة التدخل العنيف.

وبدلاً من التوغل في هذا الاتجاه وضرب الأمثلة العديدة على ذلك سأكتفي فقط بالتشديد على ما جد من جديد والذي يدفعنا إلى إعادة التأسيس العاجل للفكر السياسي والتشريعي، هذا إن جازت لنا

تسميته مرة أخرى بذلك. وكذلك يجب وعن هذا الطريق إعادة تأسيس التحولات المفاهيمية، أي ، بعبارة أخرى، التحولات الدلالية والمعجمية والبلاغية. حيث يجب إعادة النظر في جميع الظواهر التي نحاول تعريفها وتأويلها على أنها أفعال إرهابية، قومية كانت أم دولية، كما يجب إعادة النظر في أفعال الحرب أو التدخلات من أجل **حفظ السلام** *"Peace Keeping"*. حيث لم تعد تهدف هذه الظواهر إلى استرجاع الأرض أو تحريرها ولا إلى إنشاء دولة قومية. وهذا ينطبق على كل من الولايات المتحدة وعلى الدول (الغنية) أو ما يسمى بدول الشمال. تلك الدول التي لم تعد تمارس هيمنتها الاستعمارية أو الإمبريالية في شكل احتلال للأرض. وهذا ينطبق أيضاً على الدول التي كانت تخضع سابقاً لهذا الاستعمار أو لهذه الإمبريالية. أما خيار "الإرهابي أو المناضل من أجل الحرية" فلم يعد ينتمي إلاّ إلى مقولات الماضي. وحتى حيثما يتواجد "إرهاب الدولة"، فلم يعد الأمر يتعلق باحتلال الأرض ولكنه يتعلق بضمان السلطة التقنية ـ الاقتصادية أو السيطرة السياسية التي لم تعد بحاجة إلاّ إلى الحد الأدنى من الأراضي. ورغم أن منابع البترول تظل الأراضي الوحيدة النادرة التي لا تقبل الإضمار *virtualisation* وواحدة من الأماكن الأرضية الأخيرة التي لا تقبله إلا أنه يكفي ضمان حق الوصول إلى خط أنابيب. وإن كان من الصحيح أن البنيان التقني الصناعي للبلدان المهيمنة لا يزال يعتمد عليها. ومهما كان مستوى التعقيد أو الكثافة الدلالية لهذا البنيان إلا أن إمكانية ما تحدثنا عنه سابقاً تظل متجذرة، إذا جاز لي القول، تظل متجذرة في تلك المواقع التي لا يمكن استبدالها، تظل

متجذرة في تلك الأراضي التي لا تقبل أن تصبح أراضي خارجة عن الإطار القومي. والتي ما زالت تنتمي قانونياً لدول قومية ذات سيادة وذلك طبقاً لتقاليد القانون الدولي التي لا تزال قوية.

■ **ج. ب.: ما تقولونه يستلزم تغيرات عميقة جداً على مستوى المؤسسات الدولية وعلى مستوى القانون الدولي.**

● **ج. د.** : مثل هذه التحولات **يجب** لها أن تحدث. إلاّ أن من المستحيل توقع الإيقاع الذي سوف تقع به. فما يظل ولأسباب جوهرية غير قابل للحسبان في جميع هذه التحولات التي نتحدث عنها هو أولاً الإيقاع وزمن السرعة وسرعة الزمن التي ستقع بها. حيث أنها ترتبط بسرعة التغيرات التي تتغير العلوم التقنية بسرعتها. كما أنها ترتبط بالتغيرات العظيمة التي سوف تضيفها النانوتكنولوچيا *nanotechologie* إلى تقديراتنا وإلى معاييرنا. فهذه الانقلابات الخاصة بالقانون الدولي هي تغيرات لازمة ولكنها قد تحدث في خلال عام واحد أو في خلال عشرين جيل. من يستطيع أن يتنبأ بذلك؟ ودون أن نستطيع معرفة من يستحق اليوم اسم الفيلسوف، (ولن أطمئن في هذا الصدد إلى المقاييس المهنية أو الطائفية)، فإنني قد أميل إلى إضفاء اسم الفيلسوف على من يفكر بشكل مسؤول في هذه المسائل وعلى من يراجع أولئك الذين يتحدثون رسمياً بلغة المؤسسات وبلغة القانون الدولي. فالفيلسوف هو (أُفَضِّلُ أن أقول الفيلسوف التفكيكي هو) من

يحاول تحليل العلاقات بين التقاليد الفلسفية وأجهزة النظام التشريعي السياسي التي ماتزال سائدة وتبدو في طور التحول وذلك من أجل استخلاص النتائج العملية والفعلية لمثل هذه العلاقات. فالفيلسوف هو من يبحث عن نسق جديد للمعايير وهذا من أجل أن يميز بين "الفهم" و"التبرير". فبإمكان المرء أن يصف وأن يفهم وأن يفسر هذه أو تلك من المسببات التي تؤدي إلى "الحرب" أو إلى "الإرهاب" دون تبريرها أبداً بل ومع إدانتها ومع محاولة اكتشاف نسق آخر من المسببات. فقد يكون بمقدورنا أن ندين **بشكل غير مشروط** الأعمال الإرهابية سواء كانت من صنع الدولة أم لا، دون أن نتجاهل الأسباب التي تقود إليها أو الأسباب التي تجعلها مشروعة. ولكي أعطي أمثلة على ذلك، سأضطر إلى الخوض في تحليلات طويلة ومبدئياً لا نهاية لها. فبمقدوري أن أدين **دون قيد أو شرط** عملية "١١ سبتمبر" كما أفعل هنا دون أن أحرم نفسي من الأخذ بعين الاعتبار الشروط الحقيقية أو المزعومة التي جعلت هذه العملية ممكنة. فجميع من قاموا بتنفيذ هذه العملية وجميع من حاولوا تبريرها في العالم قاموا بذلك لأنهم اعتبروها بمثابة رد على إرهاب الدولة الذي تمارسه الولايات المتحدة وحلفاؤها. وتلك حال الشرق الأوسط، على سبيل المثال، وعلى سبيل المثال فقط، هذا على الرغم من أن ياسر عرفات قد أدان أيضاً ١١ سبتمبر وأنكر، محقاً، على بن لادن شرعية التحدث باسم الشعب الفلسطيني.

■ **ج. ب.: إذا ما سَلَّمنا بفكرة وجود إرهاب الدولة وإذا ما رأينا أن الفروق بين الحرب والإرهاب لها طابعها الإشكالي، فسيبقى مع ذلك هذا السؤال: من هو الأكثر إرهاباً؟**

● ج. د. : الأكثر إرهاباً؟ على الرغم من ضرورة هذا السؤال إلا أنه محكوم عليه أن يظل دون إجابة. وهو سؤال ضروري لأنه يأخذ بعين الاعتبار حقيقة أساسية مؤداها أن جميع أنواع الإرهاب **تقدم نفسها** على أنها مجرد ردود أفعال في ظروف معينة تحكمها المزايدة. فهذا معناه "إنني عندما ألجأ إلى الإرهاب إنما ألجأ إليه كملاذ أخير وذلك لأن الآخر أكثر إرهاباً مني وهذا لأنني أدافع عن نفسي فقط و/ أو لأنني بحيال رد على الهجوم حيث أن الإرهابي الحقيقي، أسوأ أنواع الإرهابيين، هو من جردني من جميع الوسائل الأخري /للدفاع عن نفسي/ قبل أن يتقدم بنفسه إليكم على أنه الضحية، وذلك على الرغم من أنه البادئ بالعدوان". وهكذا يتم اتهام كل من الولايات المتحدة وإسرائيل واتهام القوي الاستعمارية، والدول الغنية، وكذلك السلطات ذات الطابع الإمبريالي بممارسة إرهاب الدولة واتهامها بأنها "أكثر إرهاباً" من الإرهابيين الذين تدعي هذه الدول أنها ضحية لهم، إلخ. وهو تصور معروف جداً، ولن أطيل عليكِ في ذلك. وإن كان من الصعب أن يتم دحضه بسهولة أو ببساطة على الرغم من تداوله المبسط بشكل يزيد عن الحد. وعلي العكس من ذلك فيجب ألاَّ يتحكم المنطق **الكمي** بشكل خالص وموضوعي في السؤال الذي تطرحينه حول من يكون "أكثر أو أقل" إرهاباً. حيث إن هذا المنطق يعجز عن أن

يؤدي إلى أية صياغة نظرية. فالفعل "الإرهابي" يهدف إلى خلق مؤثرات نفسية (واعية أو غير واعية)، كما أنه يهدف إلى خلق ردود أفعال رمزية، أو إثارة أعراض مَرَضية قد تأخذ جميعها أشكالاً ملتوية عديدة، أو في الحقيقة أشكالاً لا عدد لها ولا حصر. **فنوعية وكثافة** المشاعر التي قد يسببها الفعل الإرهابي، (واعية كانت أو غير واعية)، لا تتناسب مع عدد الضحايا أو فداحة الخسائر. ففي إطار ظروف معينة أو في إطار ثقافة معينة وفي غياب رنين إعلامي قادر على أن يُحَوِّلَ حدث قتل آلاف الأشخاص في زمن وجيز إلى حدث استعراضي، يمكن لهذا الحدث أن يخلق آثاراً نفسية وسياسية أقل وطأة من تلك الآثار التي قد يسببها اغتيال شخص واحد في بلد معين وفي إطار ثقافة معينة أو في إطار دولة قومية معينة معززة بجهاز إعلامي فائق القوة. وهل من الضروري أن يكون الإرهاب هو إرهاب الموت فقط؟ وهل لا نستطيع القيام بالإرهاب دون أن نقتل وهل يكون القتل بالضرورة هو التسبب في الوفاة؟ ألاَ يمكن للقتل أن يتألف من "ترك الآخر يموت" "*laisser mourir*" وهل يعني أن "نترك الآخر يموت" "أننا لا نريد معرفة أننا نترك الآخر يموت"، (كما يحدث عندما نترك مئات الملايين من البشر يموتون جوعاً أو من مرض الإيدز دون مدهم بالأدوية، الخ). ألا يشكل ذلك جزءاً لا يتجزأ من استراتيجية إرهابية شبه واعية ومتعمدة؟ فلربما نكون مخطئين لو افترضنا باستخفاف أن كل إرهاب هو إرهاب إرادي واع، مدبر، متعمد، ومحسوب على مستوى القصد. فهناك "حالات" تاريخية أو سياسية يُمَارَسُ فيها الإرهاب من تلقاء نفسه، هذا إن جاز لي القول، كنتيجة

بسيطة لنظام معين، أو بسبب علاقات القوى السائدة، وهذا يحدث دون أن يشعر أحد بذلك ودون أن تشعر به أي ذات واعية ودون أن تشعر أنا ما بتأنيب الضمير أو بتحمل المسؤولية. فجميع ظروف الاضطهاد التي يمارسها البنيان الاجتماعي أو القومي تؤدي إلى إرهاب غير طبيعي على الإطلاق (وبالتالي يصبح إرهاباً مدبراً ومؤسسياً)، وتبقى هذه الظروف مرهونة به، هذا دون أن يشعر المستفيدون به بالاضطرار أبداً إلى القيام بأعمال إرهابية ودون أن يعاملهم أحد على أنهم إرهابيون. فالدلالة الضيقة بل شديدة الضيق، تلك الدلالة السائدة التي نسحبها اليوم على كلمة "الإرهاب"، في جميع معانيها، إنما توضع حيز التنفيذ في الخطاب المهيمن على المجال العام، أساساً عن طريق النفوذ التقني - الاقتصادي للإعلام. كيف كان لـ"١١ سبتمبر" أن يكون دون أجهزة التليفزيون؟ سبق لي أن طرحت هذا السؤال وسبق لي فحصه، ولذا فلن أطيل عليكِ في ذلك. إلاَّ أنه يجب التذكير بأن التعبئة الإعلامية القصوى حول ١١ سبتمبر كانت من المصلحة **المشتركة** لكل من قاموا بتنظيم العملية أي "الإرهابيين" وكل أولئك الذين صمموا على إعلان الحرب على الإرهابيين، باسم الضحايا. فقد كانت المصلحة مشتركة أفضل ما تكون عليه المشاركة بين الطرفين كما لو أنها كانت تشبه الفطرة "*bon sens*" التي يتحدث عنها ديكارت. فبأكثر من كونه تدميراً للبرجين أو مهاجمة للبنتاجون، وبأكثر من كونه قتلاً للآلاف من الأشخاص، لم يقع الإرهاب الحقيقي إلا منذ اللحظة التي بدأ فيها عرض واستغلال أو إتاحة عرض واستغلال الصور التلفيزيونية من قِبَلِ من كان هو

الهدف نفسه. (ولنقل إن الهدف كان يتمثل في الولايات المتحدة أو كل من يتحد بها أو يتحالف معها في العالم، وأعدادهم لا تحصى تقريباً)، هذا الهدف، المتمثل في كل هؤلاء، كان له **مصلحة** في أن يستعرض ضعفه وأن يثير أكبر ضجة ممكنة حول الاعتداء الذي يحاول الاحتماء منه (وهي **نفس** المصلحة التي يتقاسمها مع عدوه اللدود). دائماً نفس الانحراف الناتج عن الحصانة الذاتية. أو بشكل أصح يجب أن أقول "قابليتها للانحراف" وذلك لأجل إضفاء طابع الإمكانية عليها. أي أنها إمكانية تحتوي على خطورة ضمنية معينة أو تحتوي على تهديد ضمني معين بدلاً من الحديث عن انحراف يتخذ شكل النوايا السيئة أو شكل الروح المحبة للشر أو الرغبة في توجيه الأذى. ولكن هذه الضمنية وحدها تكفي لأن نشعر بالرعب الشديد أو بمعنى أصح، لكي نشعر بالإرهاب. وهذه هي جذور الرعب التي لا تقبل الانتزاع ومن ثم جذور الإرهاب أيضاً التي لا تقبل الانتزاع وهو أمر حتمي ولن ينتهي أبداً.

وأود أن أُذَكِّرَ هنا بشيء آخر: فليس هناك شيء "حديث" في إعلامية الإرهاب، ومن ثم في إرهاب تجري ممارسته عن طريق ترويج الصور أو الشائعات المخيفة بالنسبة للمواطنين المسمين بالمدنيين في المجال العام. ومع ذلك فمن الصحيح أنه من خلال الإذاعة والتليفزيون أصبحت ما نسميها بـ"الدعاية" المنظمة (وهي بالفعل أمر حديث نسبياً) جزءاً جوهرياً من الحرب المعلنة وهذا في أثناء القرن العشرين، وتحديداً منذ الحرب العالمية الأولى. وقد التصقت هذه الدعاية التصاقاً شديداً بالقصف التقليدي أو القصف النووي الذي لم يكن

بإمكانه التمييز بين "المدنيين" و"العسكريين" كما لم يكن ذلك أيضاً بإمكان لا حركات "المقاومة" ولا حركات قمع المقاومة. وبالتالي فقد كان من المستحيل بالفعل التمييز بحزم بين الحرب والإرهاب في أثناء "الحربين العالميتين". انظروا أيضاً إلى أبطال المقاومة الفرنسية الذين واصلوا "الحرب" حتى بعد الهدنة وكثيراً ما كانوا يفعلون ذلك باسم "فرنسا الحرة" التي يقودها شارل دي جول. وكثيراً ما كانت السلطات النازية وأعوانها في حكومة فيشي يرمون المقاومة الفرنسية بـ"الإرهاب". وقد توقف هذا الاتهام بعد تحرير فرنسا لأنه كان أداة للدعاية النازية. ولكن من سَيَدَّعي أن ذلك الاتهام كان بلا معقولية؟

إشارات دريدا

(١) رغم أنني قمت بإعادة صياغة بعض الحجج، وذلك من خلال شرحها وتدقيقها، إلا أنني حافظت بإخلاص على نص الحديث المنسوخ الذي أجريناه في نيويورك في الثاني والعشرين من أكتوبر ٢٠٠١. وقد تمسكتُ بالمحافظة، بطبيعة الحال، ليس فقط على ترتيب الأسئلة بل أيضاً على نبرة الحديث وعلى جميع تداعيات الارتجال الشفوي. أما الإشارات والمراجع المدونة هنا فقد أضيفت، بطبيعة الحال، بعد ذلك، حيث كان يبدو من الضروري أن أعين القارئ الراغب في مزيد من التحليل الذي لم يتسع له وقت الحديث ولم تسمح به طبيعته.

(٢) الواقع أن تأملات بعض المهندسين المعماريين الأمريكيين عن البرجين التوأم قد تضمنت توقعات بإمكانية (إمكانية منذرة، مصيرية وشبحية معاً، مسجلة في عقر اللاوعي) بوقوع هجوم "إرهابي" ضدهما وذلك قبل سنوات عديدة من الحادي عشر من سبتمبر ٢٠٠١. ففي مقال متميز لم ينشر بعد بعنوان "عمارة الاستهداف: الغاية والاستعراض فيما قبل وبعد ١١-٩"، يتحدث تيري سميث عن "عمارة الصدمة" ويستشهد بتعليق لجوزيف جوهاز Joseph B. Juhas عن ياماساكي Yamasaki في كتابه عن **المعماريين المعاصرين** الصادر عن دار *St. James Press*. والنص يرجع إلى عام ١٩٩٤:

"إن مركز التجارة العالمي WTC هو بمثابة البوابة العاجية للمدينة البيضاء.. رغم أننا لو نظرنا عن بعد لرأيناه (WTC) وهو يترنح، ذلك لأنه مدموغ تماماً بالدور الحزين الذي عليه أن يقوم به كهدف لإرهاب الشرق الأوسط". ويضيف بعد ذلك: "إن استقرار المبنى القائم على إلغاء الأنظمة المتداخلة لكل طابق سيصبح بطبيعة الحال

عنصراً من العناصر الدرامية لمأساة ستنتهي حتماً في وقتها بكارثة أرضية. فمن الناحية المجازية، لا يشكل الحضور الفسيح والمزدوج لهذين الشبحين اللذين يمثلان مركز التجارة العالمي غير نوع من اللحد الذي تقوم منه الأشباح يوم الكارثة الأرضية، يوم بعث الأموات ولكنهما سيصبحان بمثابة شاهدين على قبور قد تتنبأ بقيام المساخيط والعفاريت". أذكركم بأن هذا قد كتب ونشر في عام ١٩٩٤!!

وحتى إذا لم أتطرق إلى الحديث عن المشاكل المعمارية، أي المشاكل المتعلقة بالمعمار المدني والمشاكل السياسية والجمالية معاً التي يطرحها علينا مركز التجارة العالمي WTC، فإن علينا على الأقل أن نعترف بأن المشاعر والعواطف التي يبثها فينا وأن الحب (الذي يجتاح ذاكرتي الخاصة، مثلاً، منذ أكثر من عشر سنوات) لا يمكن له أن يطرد هذا الإحساس اللاشعوري على الأقل بالضعف الشديد والإمكانية التي تخلب اللب لأن يتعرض هذان الجسدان العموديان إلى اعتداء الكراهية أو المحبة. كيف يتمنى المرء أن "يرى" هذين البرجين دون أن "يرى" مسبقاً أو دون أن يتنبأ مسبقاً بأنهما منذوران للشطر؟ دون أن يتخيل المرء انهيارهما وهو في حالة الرعب المبهم. أو بعبارة أخرى بعثهما المتسامي، وتحولهما إلى أرشيف مرئي، أو تحولهما أيضاً إلى فيلم لا تنساه أبداً الذاكرة الحزينة التي تحيل الأشياء إلى شكلها المثالي لعولمة العالم؟ وعلاوة على هذه التحليلات الضرورية، أليس من الواجب أيضاً أن نحاول إعادة تكوين معالم هذا الاستيهام الواعي أو اللاواعي لأولئك الذين قرروا ونفذوا في رؤوسهم ثم في الطائرات شطر وهدم هذا البرج المزدوج لدرجة القيام بالانتحار؟ هذه الاستيهامات الذكورية شديدة الصبيانية وشديدة البدائية والعقم معاً، التي تشبعت بتلك الثقافة السينمائية والعلمية وليس فقط بأفلام الخيال العلمي. وهذا وحده بالطبع لا يكفي، بل على العكس، لأن يجعل من عدوان الحادي عشر من سبتمبر "عملاً فنياً" كما يقول بكل تبجح ستوكهوزن Stockhausen الذي يبحث في سوق

الاستفزاز الرخيصة عن بصمة أصالة بائسة.

(٣) فعلى سبيل المثال في كتابي: **الإيمان والعلم، منبعا "الدين" على حدود العقلانية المجردة** (الصادر عن السي للنشر ١٩٩٦-٢٠٠٢ Seuil) والذي صدر من قبل عن دار Seuil عام ١٩٩٦ في كتاب لدريدا وفاطيمو بعنوان "**الدين**" (وفي طبعة إيطالية بعنوان "**الدين**" صادرة عن دار نشر Laterza عام ١٩٩٥ صفحة ٤٨)، اقترحت آنذاك عندما قمت بتحليل "هذا المنطق المرعب والمميت معاً لما هو سليم *indeme* وللحصانة الذاتية *auto-immunité* التي ترتبط دائماً بالعلم وبالدين" أن أسحب الشكل الذي تتخذه هذه الحصانة الذاتية على **جميع** مظاهر الحياة وليس فقط على ما يعنيه أو ما يدل عليه المصطلح من حيث أنها تقتصر فقط على الحالات الطبيعية أو الحياة المجردة في شكلها البسيط أو على ما نستطيع أن نصنفه باعتباره ينتمي إلى علم الحيوان *Zoologique*أو "العلوم الحيوية" *Biologique* أو "الوراثية" *Génétique*: "لقد هيمنت مفردات الحصانة الذاتية خاصة على مجال العلوم الحيوية. فردود الأفعال المناعية تحمي **سلامة** الجسد الخاص وذلك عن طريق الأجسام المضادة التي تدافع عنه ضد الأجسام الغريبة عنه. أما بالنسبة لعملية الحصانة الذاتية التي تهمنا بشكل خاص هنا فإنها تتألف عامة، كما نعلم، من أن الكائن الحي قد يحمي نفسه ضد مناعته الذاتية وذلك عن طريق دفاعاته المناعية نفسها. وبما أن ظاهرة إنتاج الأجسام المضادة أصبحت مرتبطة بعدد كبير من الأمراض وبما أن الأطباء أصبحوا يلجأون إلى استعمال موسع للخصائص **الإيجابية** للأدوية المثبطة للمناعة والتي تؤدي إلى الحد من حركات رفض الجسم للأعضاء المزروعة وإلى تسهيل قبولها، فمن ثم، واستناداً إلى هذا التوسع، يمكنني الحديث عن منطق معين وعام **للحصانة الذاتية**. وهذا المنطق يبدو وكأنه لا يمكن الاستغناء عنه للتفكير في العلاقة بين الإيمان والمعرفة والعلاقة بين الدين والعلم كما أن هذا المفهوم يتيح لنا التفكير في ازدواجية

المصدر بشكل عام. "ص٦٧، وص٢٣".

وإذا ما أكدت أعلاه على كلمة "مرعباً" فقد فعلت ذلك كي ألمح على الأقل إلى فرضية معينة ألا وهي الآتي: بما أننا نتحدث عن الإرهاب وبالتالي عن الرعب فإن المصدر الذي لا يقبل الاختزال للرعب المطلق، المصدر الذي يجد نفسه بداهة أعزل تماماً أمام أسوأ التهديدات، إنما هو المصدر الذي نستمده من "داخلنا"، من هذه المنطقة التي يقيم فيها "الأسوأ" القادم من الخارج في "منزلي". ومن ثم فإن ضعفي يصبح بداهة دون حدود ويصبح كذلك دون حدود بسبب طبيعة تركيب الموقف الذي أتواجد فيه. ومن هنا الرعب. فالرعب، أو جزء منه على الأقل، دائماً ما يصبح داخلياً. والإرهاب له دائماً جانب "داخلي" إن لم يكن قومياً. فأسوأ أنواع "الإرهاب" وأشدها وطأة حتى ولو ظهر وكأنه من الخارج و"دولي" هو ما يوطن أو يذكر بالتهديدات الداخلية at home – وإن العدو ليقيم دائماً في داخل الأنظمة التي ينتهكها ويرهبها.

(٤) هذا الشكل الدائري يفرض نفسه ولثلاثة أسباب:

١- إعادة العرض المستمر والمباشر لنفس الصور التليفزيونية وبشكل يمكن لنا أن نسميه بـ"الدائري" حيث نشاهد دائماً هذا الفيلم الذي يتألف أولاً من انشطار البرجين ثم انهيارهما وهو فيلم يتم عرضه وإعادة عرضه دون توقف على جميع الشاشات التليفزيونية في العالم بأسره. فهذا التكرار القهري يؤكد ويحيد في ذات اللحظة وقع الواقع وذلك في خليط لا يقبل الانفصال من الألم المرعب والمرعوب والرهيب معاً مع المتعة المخزية ولا سيما أن هذه المتعة المخزية والهائجة والقهرية معاً تتلذذ عن بُعد أثناء العملية التي تقوم فيها بتحييد الواقع وإيقافه عند حده.

٢- هذا الشكل الحلقي يعبر أيضاً عن الانعكاس الدائري والنرجسي لهذه المتعة المتألمة وهو يعبر أيضاً عن ذروة الرعب من الآخر والرعب من المتعة التي يجدها المرء في المشاهدة والرعب من تسكين رعبه عن طريق التلصص.

٣- حلقة أو دائرة مفرغة لهذا الانتحار الذي لا يعبر عن نفسه إلا في إنكارها والذي يمقت نفسه وهو يؤكد عليها والذي يحلق مع وصيته ويشهد ما سيبقى بعد هؤلاء "المنتحرين" (من خطفوا الطائرات وجثث "المفقودين") **الذين لا شاهد عليهم**.

(٥) تنتج آلام هذه الصدمة من أن **الاعتداء لم ينته بعد**. والاستنتاج الأول مؤداه أن الأمر كله لم ينته بعد. ومن ضمن التأملات التي كان من شأن الإعلام المرئي أن يوحي بها أو التي أوحى لنا بها فعلاً، أود التأكيد على هذه الفكرة والتي أعتقد أننا لم نتطرق إليها بالحديث من قبل. فتأليف أرشيف كامل ومتاح باستمرار، مهيأ لأن يعاد عرضه من جديد وفي كل لحظة بشكل دائري، يجعلنا نهدئ أنفسنا بالإحساس المطمئن والذي مؤداه أن كل شيء قد "انتهى". وذلك لأن كل شيء قد تمت أرشفته بالفعل وأنه يتسنى لأي شخص استشارته. فالأرشيف في حد ذاته مطمئن كما أن آثاره مطمئنة (لأن الشيء يصير مطوياً بالتسجيل) ومن ثم فنحن نقوم بكل ما في وسعنا لرفع هذه التسجيلات في نصب تذكاري حتى نتأكد من أن الموتى قد ماتوا بالفعل وأن ما حدث لن يحدث مرة أخرى لأنه سبق له الحدوث بالفعل. ومن ثم فنحن بسبيلنا لإنكار هذا الهاجس القهري الذي يعرف أن الأسوأ لم يقع، أنه لم يقع بعدُ! وقد أضيفت حديثاً إلى الأرشيف المرئي تسجيلاتٌ نجحت محطة إذاعة غير رسمية في سان فرانسيسكو في القيام بها حيث سجلت جميع الرسائل المتبادلة بين البوليس ورجال المطافئ أثناء انهيار البرجين التوأم. الشهادة التي أفلتت من أجهزة الأرشيف هي شهادة الضحايا، ولست أعني شهاد الموتي أو شهادة الجثث (فقد كان هناك القليل جداً منها) بل شهادة المفقودين. فالحاصل أن اجتياز الحداد على المفقودين لهو أمر في غاية الصعوبة لأنهم يتحولون إلى أشباح تتشبث بالمستقبل في عنادٍ شديد. لكن المستقبل يتألف من الساقطين من سجلات الأرشيف، من الأشباح ومن الأطياف العائدة.

(٦) إنني أستشهد على سبيل المثال بنوام تشومسكي Noam Chomsky في كتابه *11-9*، An Open Media Book، الصادر في نيويورك، صفحة ٤٢. وتحوي صفحات هذا الكتاب احصائيات مقارنة مهمة خاصة بأعداد ضحايا "١١ سبتمبر" وأعداد ضحايا هذه أو تلك من العمليات الحديثة التي تنتمي لـ"إرهاب الدولة".

والتعريف الرسمي للإرهاب من قبل المؤسسات الأمريكية لا يحدد أبداً نوعية مصادر الفعل الإرهابي أو فئة من قاموا بارتكابه. فهو لا يحدد أبداً إذا كان هذا من فعل فئة فردية أو جماعية، قومية أو دولية، من فعل دولة معينة أو خارجاً عن إطار الدولة. فقد يمكن لمرتكب هذا الفعل أن يكون فرداً أو أن يكون جمعاً من الأفراد - أو دولة. فهكذا تُعرف الحكومة الأمريكية تعبير "النشاط الإرهابي" وليس الإرهاب.

"إن مصطلح "النشاط الإرهابي" يعني أي نشاط غير قانوني يقع تحت طائلة القانون ساري المفعول في المكان الذي يُرتكب فيه (أو الذي لو ارتكب في الولايات المتحدة لأصبح غير قانوني في إطار قوانين الولايات المتحدة أو دولة أخرى). وذلك إذا تضمن الآتي:

١- اختطاف أو تخريب أية وسيلة للمواصلات (منها الطائرات، أو المركبات، أو السيارات) [هذا يعني بعبارة أخرى أن الإرهاب يبدأ بسرقة السيارات إلا من الواضح أن النص لا يعني هذا ومن ثم فالمفهوم يعتريه الارتباك].

٢- احتجاز أو اعتقال أو التهديد بقتل أو بإصابة أو الاستمرار في احتجاز فرد آخر من أجل إرغام طرف ثالث (بما في ذلك الهيئات الحكومية) على القيام بفعل معين أو على الامتناع عن القيام بفعل معين ووضع ذلك كشرط واضح أو ضمني للإفراج عن هذا الفرد المحتجز أو المعتقل.

٣- الاعتداء العنيف على شخص متمتع بحماية دولية أو على حرية هذا الشخص (طبقاً للتعريف الوارد في القسم ١١١٦ ب للمادة رقم ١٨ في قانون الولايات المتحدة).

٤- الاغتيال.

٥-أ- استعمال أية مواد بيولوجية أو كيميائية أو أي سلاح أو آلة نووية.

٥-ب- استعمال المفرقعات أو الأسلحة النارية (إلا للكسب المالي الشخصي البحت) بالنية المباشرة أو غير المباشرة في تعريض سلامة فرد واحد أو عدة أفراد للخطر أو بنية تعريض الممتلكات لتلف بالغ.

٦- التهديد أو المحاولة أو التآمر للقيام بأي من المذكور أعلاه".

يشتمل إذن هذا "التعريف" القانوني على السلاح النووي والذي أُشيرُ عابراً إلى أنه يؤكد على ما قلته من قبل بخصوص السلاح النووي. هذا التعريف فضفاض لدرجة أنه ينسحب على جميع الجرائم وعلي جميع الاغتيالات. ومن ثم فهو تعريف غير صارم. حيث أننا لم نعد نر ما هو الفرق بين الجريمة غير الإرهابية والجريمة الإرهابية ولا الفرق بين الإرهاب القومي والإرهاب الدولي ولا الفرق بين فعل الحرب وفعل الإرهاب ولا الفرق بين ما هو عسكري وما هو مدني. وإذا كان التقييد الذي تحدده هذه العبارة "إلا للكسب المالي الشخصي البحت" يبدو وكأنه يستثني السرقة من الإرهاب تحت إكراه السلاح والسطو على البنوك أو الانضمام إلى العصابات فإنه يتناقض مع التعريف بأنه يصبح إرهاباً كل ما يعرض الممتلكات لضرر بالغ.

أمّا التعريف الوارد في *United States Code Congressional and Adminstrative News* والمنشور في عام ١٩٨٤ (عن دار وست ببلشنج، ١٩٨٤) فهو أكثر اختصاراً وإن كان جوهره واحداً. الفرق الوحيد بينهما هو أن هذا التعريف يجعل من أي ضحايا مباشرين يقعون بهدف التأثير على الحكومات ضحايا "مدنيين"، وقد سمى مكتب التحقيقات الفيدرالي المواطنين المدنيين بهذا الاسم أيضاً في تعريفه. كذلك كان الأمر بالنسبة للأبعاد الدولية التي حددتها التعريفات التي نشرتها وكالة المخابرات المركزية ووزارتا الخارجية والدفاع.

إشارات المترجمة

* هذا المصطلح، acte de langage، يدل، طبقاً لنظريات أفعال الكلام، Speech Acts theories، التي كتب عنها أوستين Austin، على أن لغة الاتصال، Communication، تنقسم إلى كيفيتين من أفعال الكلام، Speech Act. الكيفية الأولى هي ما يسميه أوستين Austin، فعل الكلام التقريري، constative، أي فعل الكلام الذي يؤكد على وصف الأشياء الموجودة بالفعل. أما الكيفية الثانية لأفعال الكلام فهي الكيفية الأدائية، performative، حيث يحمل فعل الكلام على متنه إمكانية مستقبلية قد يكون مؤداها إما الوعد بفعل ما أو التوعد أو التهديد به. أي أنه فعل الكلام الذي يحمل في عباراته نوايا أفعال مستقبلية. وأدل مثال على ذلك هو عندما يجيب المرء بنعم في سياق الزواج حيث تصبح كلمة نعم فعلاً كلامياً يحمل في طياته التزاماً ووعداً مستقبلياً بالالتزام. وقد قام دريدا بالرد على هذه النظريات في كتابه *Limited Inc.* (Galilée 1990) حيث عارض هذا الانقسام وشدد على أن بنيان اللغة هو في حد ذاته البنيان الذي يقبل الترديد والمغايرة التي لا تستند إلى أصل مقرر ومن ثم فهو قابليتها للترديد itérabilité، وبالتالي للاقتباس citation في إطار سياقات contexts متنوعة.

** واجب الحداد Travail de deuil مصطلح أساسي في فكر التفكيك. وقد يمكن ترجمته سواء بواجب الحداد أو بعملية الحداد. وهو يعني طبقاً لنظريات التحليل النفسي وطبقاً لما كتبه فرويد عنه (راجع Freud في *Deuil et Mélancolie*، Folio Essais) أن الأحياء يتمكنون من تمثل موت الآخرين واختفائهم من العالم عبر عملية للحداد قد تطول أو تقصر أو تفشل أو تنجح حيث يتم فيها تحييد المشاعر التي نضفيها على شخص ما وعلى وجوده في العالم ويصير بعدها هذا الشخص رمزياً متسامياً بعد أن كان سالفاً شخصاً حياً ملموساً. أي أنه يصبح جزءاً من التكوين النفسي للأحياء. أما إذا فشلت هذه العملية فقد يؤدي ذلك إلى الشعور المستمر بالمأساة Mélancolie. وقد أضاف دريدا إلى هذا المفهوم فكرة جديدة عن تماثل الأحياء مع الأموات ألا وهي فكرة التواجد الشبحي لهم في نفوس الأحياء أو تواجدهم بشكل لا تطوله التصفية بالحداد كقبو مغلق داخل النفس Crypte. وقد

أضفى دريدا على هذه العمليات التي يتم بها ذلك مصطلح التمازج Incorporation ومصطلح التضمن Introjection. راجع المقدمة التي كتبها دريدا لكتاب طوروق ونيكولا إبراهام: Abraham et Torok: *Le verbier de l'homme aux loups*, Flammarion.



II

■ ج. ب. : أين كنتم يوم الحادي عشر من سبتمبر؟

● ج. د. : لقد اتفق وأن كنت عندئذ في شانغاي، في نهاية رحلة طويلة إلى الصين. وكان ذلك في المساء، حيث أخطرنا صاحبُ المقهي الذي كنت فيه مع عدد من الأصدقاء بـ"ارتطام" طائرة بالبرجين التوأم. لذا عدت مسرعاً إلى الفندق وكان من السهولة بمكان أن نتوقع من أول صورة تليفزيونية أو على وجه الدقة من أول صورة لتليفزيون *CNN* أن ذلك سيصبح **من وجهة نظر** العالم كله ما تسمينه بـ"الحدث العظيم"، حتى وإن كانت عواقبه ما تزال إلى درجة ما غامضة ومجهولة. إلاَّ أنه كان يكفي المرء أن يستدعي عدداً من الفرضيات السياسية المتعارف عليها كي يشعر بمدى جسامة الحدث وأبعاده "العالمية". وعلى قدر علمي، فقد حاولت الصينُ منذ اليوم الأول أن تحد من أهمية هذا الحدث وكأنه حدث محلي (أمريكي). وكان هذا التفسير المدبر ناجماً فعلياً عن طبيعة العلاقات الدبلوماسية المتوترة آنذاك بين الولايات المتحدة والصين كما كان ناجماً عن بعض الوقائع الأخرى المختلفة المصدر. لكن الصين اضطرت إلى الامتثال لأسباب أخرى، حيث تتسلل *CNN* وعدد آخر من وسائل الإعلام الدولية إلى المجال الصيني كما أن للصين مشكلتها مع "مسلميها". ولذا كان عليها أن تلتحق بشكل أو بآخر "بالتحالف" المضاد لـ "الإرهاب". ومن ثم فسيجب علينا أن نتناول بالتحليل، بحسب هذا المنطق، جميع التبدلات

الجغرافية والسياسية على اختلافها لكل من الدوافع والمصالح الاستراتيجية الدبلوماسية التي "تكشفت"، إذا جاز لي القول، في أحداث "١١ سبتمبر". ومنها تقارب بوش مع بوتين الذي أطلقوا يديه في دولة الشيشان ومنها الخلط المتسرع، والنافع جداً، للإرهاب الفلسطيني مع الإرهاب الدولي والذي يستلزم بالتالي مواجهة دولية، إلخ. وبالنسبة لهاتين الحالتين الأخيرتين فهناك من كانت لهم مصلحة في تقديم أعدائهم ليس فقط على أنهم إرهابيون - وهم بالفعل كذلك إلى درجة ما - بل وفوق كل شيء في تقديمهم على أنهم "أرهابيون دوليون"، مؤكدين بذلك على نفس المنطق أو حتى على نفس الشبكة التي يدعون أنهم لا يواجهونها بالإرهاب المضاد وإنما بالحرب التي يعنون بها ضمناً أنها حرب نظيفة. على أن الحقائق تشهد أن هذه الفوارق غير عملية وغير صارمة وأن بالإمكان التلاعب بها بشكل يتميز بالانتهازية الشديدة.

■ **ج. ب. : لكنه سيصير من الصعب جداً علينا أن نتصور السياسة بشكل استراتيجي لو وضعنا الفروق بين الحرب والإرهاب أو بين الأنواع المختلفة للإرهاب (القومي والدولي) في موضع التفكيك الجذري. من هم الفاعلون على المسرح العالمي؟ وما هي أعدادهم؟ ألا ترون تهديداً بحدوث فوضى شاملة؟**

● ج. د. : قد تؤدي بنا كلمة "الفوضى" إلى أن نسارع بالتخلي عن

تحليل أو تأويل ما قد **يشبه** بالفعل الفوضى الخالصة. حيث يجب أن نحاول قدر الإمكان أن نأخذ هذه التبديات في الحسبان. ويجب علينا أن نفعل ما في وسعنا لأجل أن نجعل هذا "الاختلال" الجديد أمراً مفهوماً، قدر المستطاع. وما تناولناه بالتحليل منذ لحظة يؤدي إلى هذا المعنى. وهو كما يلي: إن نهاية "الحرب الباردة" تؤدي إلى تواجد معسكر واحد أو تحالف عدد من الدول التي تدعي أنها دول ذات سيادة وذلك في مواجهة قوى مجهولة خارجة عن شكل الدولة، قوى منظمة في شكل منظمات مسلحة، بإمكانها أن تستحوذ على السلاح النووي وبمقدورها أيضاً، دون خوض هجوم شخصي، أن توظف تقنيات المعالجة الآلية للمعلومات ذات القدرة المرعبة على التدمير، وذلك دون سلاح ودون متفجرات، وعلى أي حال بمقدورها أن تقوم بعمليات لا تندرج تحت اسم معين (لا حرب ولا إرهاب) ولا تُنَفَّذ بعدُ تحت اسم دولة قومية معينة. تلك العمليات التي أصبح من الصعب تحديد "دوافعها"، بكل ما تعنيه هذه الكلمة من معان، فهي قد تكون دوافع دينية أو دوافع عرقية أو دوافع اجتماعية أو اقتصادية، إلخ. ولا يضع أحد موضع التساؤل من أي جانب كان منطق السيادة (السياسية أو منطق الدولة القومية وهو نفسه ذو أصل أُنطولوجي - لاهوتي وإن كان مُعَلْمَناً بشكل أو بآخر من جهة، أو لاهوتياً بشكل خالص وغير مُعَلمَن، من جهة أخرى). وهذا لم يتم لا من قِبَلِ الدول العظمى أعضاء مجلس الأمن ولا من قِبَلِ الآخر أو الآخرين الذين يواجهونها، وذلك بالضبط لأن أعدادهم غير معروفة. وذلك دون شك تحت ذريعة الرجوع إلى القانون الدولي القائم (والذي أعتقد أن أسسه تظل قابلة

للتحسين والمراجعة وتتطلب إعادة تأسيس كاملة سواء كان ذلك فيما يخص المفهوم أو فيما يخص المؤسسة نفسها). هذا على الرغم من أن هذا القانون الدولي لا يُحترم في أي مكان. وذلك لأنه حين يبدأ طرفٌ ما بعدم احترامه فإن الآخرين يرون أنه لم يعد جديراً بالاحترام ويقومون بدورهم باختراقه. فلا تشكل الولايات المتحدة وإسرائيل الدولتين الوحيدتين اللتين تضربان عرض الحائط بقرارات الأمم المتحدة عندما تريان ضرورة لذلك.

ولكي أقوم بالإجابة بشكل أكثر تحديداً على سؤالكِ، فإنني سأقول إنه ربما لم تكن الولايات المتحدة الهدف الوحيد ولا حتى الهدف الرئيسي أو الأخير لهذه العملية التي ارتبط اسم "بن لادن" بها، على الأقل من باب الكناية. حيث يتعلق الأمر بخلق ظروف عسكرية ودبلوماسية من شأنها أن تنال من استقرار عدد من البلدان العربية الموزعة بين الرأي العام القوي فيها (والمناهض لأمريكا وللغرب، وذلك لأسباب متعلقة بتاريخها المشحون القديم قدم قرون عديدة وكذلك لأسباب تتعلق بما حدث بعد انتهاء الحقبة الاستعمارية أو الإمبريالية ولأسباب متعلقة بالبؤس والقهر كما لأسباب لها علاقة بالتلقين العقائدي والديني)، وحاجتها إلى أن تستند في سلطتها غير الديموقراطية إلى تحالف دبلوماسي اقتصادي وعسكري مع الولايات المتحدة. وتقع المملكة العربية السعودية في الصف الأول لما سيظل بمثابة العدو المميز لما قد يمثله شخص كشخص صدام حسين أو شخص كشخص بن لادن والذي اَستَخدِمُ دائماً اسمه مجازاً. والحال أن المملكة العربية السعودية (عائلة كبرى وقوة بترولية عظمى) التي

تدعم كافة بؤر التعصب الديني إن لم يكن كافة بؤر الإرهاب الإسلامي في العالم، تحافظ في نفس الوقت على الحلف المعقود مع أمريكا التي تقوم بدور كل من "الحامي" و"الزبون" و"السيد". وهنا نجد واحداً من المعطيات الإشكالية الناتجة مرة أخرى عن الحصانة الذاتية لما تسمينه بـ "الفوضى الشاملة"، أي هذه اللعبة وتلك التبدلات في التحالفات الاستراتيجية والبترولية مع الولايات المتحدة التي تنصب نفسها في منصب البطل المدافع عن المثل الأعلى الديموقراطي وحقوق الإنسان، إلخ والأنظمة التي يمكن أن نقول عنها، على أقل تقدير، أنها لا تتوافق مع هذا النموذج. والحال أن هذه الأنظمة (وقد ضربتُ مثال العربية السعودية ولكن يجب الحديث عن حالة أخرى لها على الأقل مثل هذه الخطورة وهي حالة باكستان) تشكل أيضاً أنظمة عدوة وهدفاً لأولئك الذين يحيكون ما يسمى بـ "الإرهاب الدولي" ضد الولايات المتحدة وحلفائها أو على الأقل ضد من يعتبرون حلفائها الضمنيين. وهذا يشكل أكثر من مثلث. تلك المثلثات التي تقع في دائرة يحكمها الصراع والتي تجعل من الصعب فصل الدوافع الحقيقية عن الإدعاء أو فصل البترول عن الدين، أو فصل ما هو سياسي عما هو اقتصادي أو استراتيجي ـ عسكري. حيث تجمع لائحة اتهامات مثل لائحة "بن لادن" ضد الشيطان الأمريكي بين الموضوعات الخاصة بامتهان الدين والكفر وانتهاك الأماكن الإسلامية المقدسة كما أنها تجمع ما بين الوجود العسكري قرب الكعبة ودعم إسرائيل والظلم الواقع على الجماهير العربية والمسلمة. إلاّ أنه مع أن هذه اللائحة تجد أصداءً بين المواطنين وكذلك في وسائل إعلام العالم العربي والإسلامي وعند

حكومات الدول العربية المسلمة (التي لا يكترث أغلبها لا بحقوق الإنسان ولا بالديموقراطية مثلها في ذلك مثل "بن لادن") فإن جميع هذه الحكومات تقريباً، من حيث هي "حكومات"، إنما تناصب خطاب "بن لادن" وشبكاته العداء. ومن ثم يتحتم علينا أن نقضي بأن "بن لادن" يوظف قواه من أجل زعزعة هذه الحكومات...

■ **ج. ب. : يتمثل أحد الأهداف الكلاسيكية للإرهاب في زعزعة الوضع الموجود حالياً، وليس في الابتزاز.**

● ج. د. : الاستراتيجية المتعارف عليها هي التي تتألف ليس فقط من تقويض العدو الرئيسي ولكن أيضاً وفي نفس اللحظة من تقويض الأشد قرباً وذلك من خلال مواجهة شبه داخلية. وأحياناً يتم ذلك مع الحلفاء أنفسهم. وهذه نتيجة أخرى من نتائج عملية الحصانة الذاتية. فخلال جميع الحروب وجميع الحروب الأهلية، وخلال جميع حروب المقاومة وحروب التحرير، تؤدي المزايدة الحتمية في التنافس مع المؤيدين إلى الهجوم عليهم بشكل لا يقل وطأة عن الهجوم على العدو المسمى بالعدو الرئيسي. فقد كان العنف الواقع في أثناء حرب الجزائر ما بين سنة ١٩٥٤ وسنة ١٩٦٢ والذي كان أحياناً يتخذ طابع "تقاتل الأخوة" فيما بين القوى المتمردة المختلفة على نفس القدر من جسامة العنف بينها وبين القوات الاستعمارية الفرنسية.

وهذا سبب يضاف إلى الأسباب التي تدفعنا إلى ألاَّ نتعامل مع

الإسلام أو مع كل ما يتعلق بـ "العالم" العربي الإسلامي باعتباره "**عالماً**" أو على أية حال إلى ألاّ نعامله كوحدة متناسقة. ولن يكون بالضرورة إعلاناً للحرب لو أخذ المرء في الحسبان جميع أنواع الشقاق والاختلافات والاختلاف ولو بذل المرء جدياً ما يسعه من جهد لكي لا تهيمن التيارات التي تدفع إلى التعصب والإظلام، المدجج بأدوات العلوم التقنية الحديثة، على هذا "العالم" العربي المسلم والذي هو ليس بعالم ولا يشكل وحدة واحدة،ولكي لا تهيمن عليه التيارات التي تدفع إلى انتهاك جميع المبادئ الحقوقية ـ السياسية والتي تدفع إلى الاستهانة الشرسة بحقوق الإنسان والديموقراطية وإلى عدم احترام الحق في الحياة. حيث يجب معاونة كل ما يندرج تحت اسم الإسلام وكل ما يندرج تحت اسم "العرب" على التحرر من تلك الدوجمائيات العنيفة. يجب معاونة من يكافحون بشكل بطولي في هذا الاتجاه من الداخل. وقد يتعلق هذا إمّا بالنضال السياسي بالمعنى الضيق للكلمة كما قد يتعلق وبنفس الدرجة بتفسير القرآن. وأنا عندما أقول يجب معاونة ما يندرج تحت اسم الإسلام وما يندرج تحت اسم العرب فما أعنيه ضمناً أيضاً هو أن العون لا يجب أن يكون أقل فيما يتعلق بأوروبا والأمريكتين وأفريقيا وآسيا!

■ **ج. ب. : لقد اكدتم من قبل على الدور الأساسي الذي تقوم به المنظمات الدولية وأكدتم على ضرورة تعزيز واحترام القانون الدولي. هل تعتقدون أن الإرهاب الذي ارتبط بمنظمة القاعدة وبن لادن**

يغذي حلماً سياسياً دولياً؟

● ج. د. : ما أراه مرفوضاً في "تأثير بن لادن" الاستراتيجي (العملي والعسكري، وتأثيره الاستراتيجي الأيديولوجي والخطابي والنظري، إلخ) لا يتمثل فقط فيما يحتوي عليه من قسوة وامتهان لحق الحياة وامتهان للقانون وللمرأة، إلخ، ولا حتى في أن هذه الاستراتيجية توظف أشد أدوات الحداثة التقنية الرأسمالية سوءً في خدمة قضية دينية. لا، ليس هذا، بل إنه يتمثل أولاً وقبل كل شيء في أن هذا الفعل وهذا الخطاب **لا ينفتحان على أي مستقبل، ومن وجهة نظري الخاصة فلا مستقبل لهما على الإطلاق**. فإذا أردنا أو أستطعنا أن نودع بعض الإيمان في إمكانية إصلاح المجال العام وإصلاح حقل القانون الدولي العالمي أو إصلاح "العالم" نفسه، سيتوجب في رأيي **ألاّ ننتظر شيئاً حسناً** من هذه الوجهة. حيث إن ما يتم طرحه، ولو بشكل ضمني على الأقل، هو توظيف جميع قوى الرأسمالية وقوى العلوم التقنية الحديثة في خدمة تفسير جامد معين لوحي الواحد الأحد الإسلامي. ومن ثم فلا يفسح خطاب بن لادن المجال لأي شيء مما اتخذ بجهد طابعاً علمانياً تحت أشكال "السياسة" أو "الديموقراطية" أو "القانون الدولي" أو حتى ما اتخذ الشكل غير اللاهوتي للسيادة (هذا لو افترضنا أنه سيكون بمقدورنا أن نجعل من فكرة السيادة فكرة علمانية تماماً أو أن نجعلها تنسلخ عن فكرة اللاهوت وهذا مما لا أستطيع الجزم به). ولهذا السبب وإذا اضطررت إلى الانحياز في مثل هذا الموقف الثنائي وفي إطار هذا العنف الطائش والذي لا اسم

له، فإنني سأنحاز، وعلى الرغم من تحفظاتي الجذرية بخصوص السياسة الأمريكية أو حتى السياسة الأوروبية وفوق هذا وذاك وفيما يخص التحالف "المضاد للإرهاب الدولي" وعلى الرغم من كل شيء وعلى الرغم من جميع الخيانات **الفعلية** وعلى الرغم من سائر أنواع التقصير الخاصة بتطبيق الديموقراطية والقانون الدولي وعلى الرغم من عجز المنظمات الدولية، تلك المنظمات التي قامت هذه الدول وهذا "التحالف" إلى درجة ما بتشييدها وبمساندتها، فإنني سأنضم إلى معسكر أولئك الذين يحافظون باسم "السياسة"، حتى لو كان ذلك **من ناحية المبدأ أو من الناحية القانونية**، على رؤية منفتحة على المستقبل وعلى إمكانية استكمال إصلاح الديموقراطية واستكمال إصلاح القانون الدولي والمؤسسات الدولية، إلخ. حتى ولو كان إدعاء الالتزام باسم "السياسة" مجرد التزام شفهي خالص. فهذا الإدعاء نفسه، حتى في شكله الأكثر استخفافاً، ما يزال يتيح لأصداء وعد لا يقهر أن تتردد في جنباته. وأنا لا أسمع تلك الأصداء من جهة "بن لادن"، أو على الأقل ليس في "عالمنا هذا".

■ **ج. ب. : يبدو وكأنكم تعلقون آمالكم على سلطة القانون الدولي.**

● ج. د. : نعم. وفي المقام الأول، ومهما كانت عيوب هذه المؤسسات الدولية فإنه يجب احترامها واحترام مداولاتها وقرارتها وذلك من قِبَلِ الدول ذات السيادة أصحاب العضوية فيها، والتي قبلت

التوقيع على مواثيقها. وقد ذَكَّرتُ منذ لحظة بالتقصير الجسيم لبعض الدول الغربية عن التزاماتها تجاه ذلك. وهذا التقصير نفسه ناتج على الأقل عن سلسلتين من الأسباب:

فمن ناحية، ينتج هذا التقصير دون شك عن بنية القواعد والمبادئ التي يتشكل منها هذا القانون، ومن ثم ينتج هذا التقصير عن المواثيق والاتفاقيات التي تنظم مؤسسياً لهذا القانون. والفكر (من النمط "التفكيكي"، إن جاز لي القول) هو الفكر الذي يجب عليه في نظري أن يضع هذه القواعد والمبادئ موضع المساءلة وأن يعيد تأسيسها دون أن ينال منها ودون أن يدمرها، وهو الفكر الذي يجب أن يمحص هذه القواعد والمبادئ وأن ينشرها عالمياً دون توقف ودون أن يسمح لنفسه بأن تحبطه المعضلات التي قد تعيق بالضرورة مهمة كهذه المهمة.

ومن ناحية أخرى، لا يؤدي هذا التقصير في حالة الدول التي لها نفوذ كالولايات المتحدة وإسرائيل (التي تدعمها الولايات المتحدة) إلى أي جزاءات رادعة. ولذا يجب القيام بكل ما في وسعنا في الوضع الراهن لهذه المؤسسات (وهي مهمة ضخمة وخطيرة وطويلة الأمد) من أجل معاقبة التقصير الحالي فعلياً ويجب قطع الطريق مسبقاً بالفعل على مثل هذا التقصير من خلال تنظيم جديد. وهذا يفترض أن منظمة الأمم المتحدة (بعد أن يتم تعديل تركيبها وميثاقها ـ وأنا أعني وقبل كل شيء مجلس الأمن) يجب أن تستحوذ على قوة كافية للتدخل من أجل تنفيذ قراراتها، قوة غير خاضعة للدول القومية القوية والغنية والمهيمنة فعلياً أو ضمنياً. تلك الدول التي تطوع القانون

لخدمة نفوذها ومصالحها. وبشكل به استخفاف أحياناً.

وأنا لا أخفي على نفسي أن طبيعة هذا الأفق الذي أرسم معالمه بهذا الشكل تبدو وكأنها خيالية، أعني الأفق الخاص بمؤسسة دولية للقانون أو بمحكمة عدل دولية، إلخ، والتي يجب أن تتمتع بقواها المستقلة الخاصة. ومع أنني لا أعتبر أن القانون هو الكلمة الأخيرة للأخلاق أو للسياسة أو أي شيء آخر، ومع أن اتحاد القوة بالقانون (والذي يقتضيه مفهوم القانون نفسه، كما أوضح ذلك إيمانويل كانط بشكل ممتاز) يجب ألا يكون **طوباوياً** بل يجب أن يكون **إشكالياً** *Aporétique* (فهو يعني أنه بما يجاوز سيادة الدولة القومية أو الدولة الديموقراطية ـ التي يجب وضع أسسها الأنطولوجية - اللاهوتية في موضع التفكيك - يجب مع ذلك إعادة تأسيس شكل جديد للسيادة العالمية، وهو شكل لن يأخذ بالضرورة شكل الدولة، كما يجب إعادة تأسيس شكل جديد للقانون المطلق الذي يجب أن يتمتع بكل القوى المستقلة التي يحتاج إليها[1]) فإنني مازلت مصراً على اعتقادي بأن الإيمان في إمكانية هذا الشيء المستحيل، وهو في الحقيقة الشيء الذي لا يقبل البت، *indécidable*، هو ما يجب أن يوجه كافة قراراتنا من وجهة نظر المعرفة ومن وجهة نظر العلم والوعي.

•

■ ج. ب. : هل يمكن لنا أن نقول إن هذا الهجوم الإرهابي كان من جهة بمثابة هجوم ضد مبدأ سيادة الولايات المتحدة على أرضها وانه من الجهة الأخري كان يمثل هجوماً ضد الدور السيادي الذي تلعبه

الولايات المتحدة تجاه العالم الغربي سياسياً واقتصادياً وعسكرياً؟ هل تعتقدون أن هذين الهجومين قد قوضا مفهوم السيادة بالشكل الذي استقر عليه في التقليد التاريخي للحداثة الغربية؟

● ج. د. : لا يتمثل أولئك الذين ندعوهم في هذا السياق بـ"الإرهابيين" في أنهم الآخر المطلق الذي لم يعد في وسعنا نحن "الغربيين" أن نَفْهَمَهُمْ. إذ يجب ألا ننسى أنهم تعلموا وتدربوا وتسلحوا على الطريقة الغربية وبأشكال مختلفة على يد ذات الغرب الذي اخترع كلمة "الإرهاب" وآلياته و"سياسته" وذلك على مدار تاريخه القديم والحديث جداً. ويجب بعد ذلك تجزئة هذه "المجاميع" التي نميل إلى عزو مسؤولية هذا الإرهاب إليها، أو، على أية حال، يجب رصد التمايزات في داخلها. حيث إن الإرهاب ليس من مسؤولية كافة العرب ولا من مسؤولية الإسلام ولا من مسؤولية الشرق الأوسط العربي الإسلامي. وفي الوقت نفسه، تختلف كل من هذه المجاميع فيما بينها، حيث تتنازعها التوترات والصراعات والتناقضات الجوهرية وهي تتساق هنا أيضاً في الحقيقة لعملية تدمير للذات شبه انتحارية، أو بعبارة أخرى، تتساق لعملية الحصانة الذاتية. ويحدث نفس الشيء بالنسبة لـ"الغرب". فما أرى له أهمية كبرى في علاقته بالمستقبل، وسأعود إلى ذلك لاحقاً، هو ما يتمثل في الاختلاف أو التعارض الذي قد يصل إلى درجة معينة أو إلى حد معين بين الولايات المتحدة (وللأمانة يجب أن أقول من **يهيمنون** على الولايات المتحدة أو من **يحكمونها** وذلك حتى لا أكون شديد الإجحاف حيال المجتمع

الأمـريكي) وبـين أوروبا مـعـينة. وبالذات فـيـمـا يخص المشـاكل التي نتحدث عنها. وذلك لأن "التحالف" الذي تم تشكيله منذ فترة وجيزة يظل تحالفاً هشاً ومفتعلاً. وهو ليس تحالفاً غربياً وحسب حيث لا تواجه "الجبهة" التي لا جبهة لها لهذه "الحرب" التي ليست بالحرب الغرب ضد الشرق ولا تواجه الغرب بالشرق الأقصى (فقد انتهت الصين إلى الانضمام بطريقتها الخاصة إلى التحالف) ولا تواجه الغرب بالشرق الأوسط الذي تفاوت صدق إدانة جميع دوله للإرهاب الذي التزمت هذه الدول بمكافحته. وقد قام البعض بذلك على مستوى الخطاب وقام آخرون بذلك عن طريق إسداء الدعم العسكري والعملي. أما بالنسبة للدول الأوروبية ودول حلف الأطلسي، فسيظل التزامها بما يسمى بـ"التحالف" التزاماً مركباً ومتفاوتاً من دولة إلى أخرى، وسيظل الرأي العام فيها أبعد ما يكون عن الإذعان للمبادرات الأمريكية. وهذا لأن التطورات التي تطرأ على التحالفات وكذلك التقارب بين بوتين في روسيا وبوش في الولايات المتحدة والتضامن ولو الجزئي مع الصين في هذه المعركة نفسها، كل هذه الأشياء تغير من معطيات اللعبة الأمريكية الجغرافية ـ السياسية وتعززها في حين أنها تجعلها أكثر تعقيداً. وهي بحاجة لكل هذه الاتفاقيات من أجل الاتجاه إلى الفعل.

فالاختلاف الكامن بين الشكل الجديد الذي ستتخذه أوروبا وبين الولايات المتحدة هو أكثر الأشياء التي تمدني بالأمل عبر كل هذه الانقلابات. وأنا أقول هذا دون مركزية أوروبية. وهذا ما يجعلني أقول الشكل **الجديد** الذي ستتخذه أوروبا. ودون أن تتنكر أوروبا لذاكرتها،

وإنّما من خلال اعتبار هذه الذاكرة زاداً رئيسياً لها(٢)، ستقدم أوروبا مساهمة أساسية في تاريخ القانون الدولي الذي تحدثت عنه منذ لحظة وأتمنى أن يكون هناك "فلاسفة" بمقدروهم القيام بهذه المهمة في "أوروبا". (وأنا أضع هنا علامات تنصيص حول كلمة فلاسفة لأنهم لن يكونوا بالضرورة فلاسفة محترفين طبقاً للعرف الأوروبي ولكنهم قد يكونون أيضاً قانونيين أو سياسيين أو مواطنين أو أفراداً لا يتمتعون بحق المواطنة الأوروبية، وذلك لأنهم قد يكونون "أوروبيين" أو "في أوروبا" دون أن يعيشوا على أراضي دولة قومية معينة فيها وقد يتفق أن يتواجدوا في أماكن بعيدة جداً عنها، ذلك لأنه لم تعد للمسافات والأراضي الأهمية السابقة نفسها). وأنا لا أزال أصر رغم ذلك على تسمية أوروبا، حتى لو وضعتها بين علامتي تنصيص، لأنه في أثناء عملية التفكيك الضرورية والواسعة والصيرورة من أجل التغيير القادم، ستظل التجربة التي بدأتها أوروبا منذ زمن التنوير *Lumiére, Aufklärung, Illuminismo* والخاصة بالعلاقة بين السياسة واللاهوت أو على الأصح بين السياسة والدين، والتي، مع أنها علاقة متفاوتة وغير مكتملة، نسبية ومركبة، إلخ، تعد تجربة تركت علامات شديدة التفرد على المجال السياسي الأوروبي فيما يتعلق بالمذهبية الدينية (ولا أعني بذلك الدين ولا الإيمان(٣)، وإنما ما له علاقة بسلطة المذهبية الدينية على السياسة). ولن نجد لتلك العلامات أثراً لا في العالم العربي ولا في العالم الإسلامي ولا في الشرق الأقصى، ولا حتى في الديموقراطية الأمريكية، وهنا نلمس نقطة شديدة الحساسية. ليس في الحقيقة فيما يحكم مبادئ

السياسة الأمريكية ولكن فيما يتعلق **بالواقع** السائد للثقافة السياسية الأمريكية. وتمثل هذه النقطة الأخيرة نقطةً معقدة وحساسة. حيث لن يتعلق الأمر فيما يخص "التفكيك" الفلسفي القادم بتقويض شيء اسمه الولايات المتحدة وإنما يتعلق الأمر بتقويض ما يمثل نوعاً معيناً من أنواع الهيمنة الأمريكية. تلك الهيمنة التي تهدف إلى كبت جانب معين من جوانب التاريخ الخاص بالولايات المتحدة أو تهميشه. تلك الهيمنة التي تستهدف أيضاً "أوروبا" التنويرية العجيبة. هذا التنوير الذي أتحدث عنه والذي لم يستكمل بعد.

■ ج. ب. : ما هو الدور الذي ترونه للدين في هذا السياق؟

● ج. د. : نحن نتحدث عن "حرب" غريبة دون حرب. وهي غالباً ما تتخذ شكل المواجهة الظاهرية على الأقل بين مجموعتين يظل انتماؤهما الديني انتماءً قوياً. فعلى الجانب الأول، نجد أنفسنا حيال القوة العظمى الوحيدة في العالم التي تطبق "ديموقراطية" من النوع الأوروبي والتي تتمسك في القانون الجزائي بتطبيق عقوبة الإعدام، هذا من ناحية. ومن الناحية الأخرى، على الرغم من الفصل المبدئي للدين عن الدولة، فإنها تتمسك بالاستناد جوهرياً إلى الكتاب المقدس (المسيحي قبل كل شيء) وذلك على مستوى الخطاب الرسمي لسياستها ولقادتها. وتذكرنا عبارات مثل **فليبارك الرب أمريكا** *God bless America* والإشارة إلى **فاعلي الشر** *Evil doers* وإلى **محور**

الشر *Axis of evil* أو الشعار الأول (الذي تم إلغاؤه) بخصوص **العدالة المطلقة** *infinite justice* بأنها علامات من بين علامات أخرى عديدة تدل على ذلك. وفي مواجهة هذا، وعلى الجانب الآخر، نجد أن هناك "عدواً" يُعَرِّفُ نفسه بأنه إسلامي أو بأنه إسلامي أصولي أو إسلامي متشدد حتى وإن كان لا يمثل بالضرورة الإسلام الحقيقي، وحتى وإن كان جميع المسلمين أبعد ما يكونون عن أن يجدوا أنفسهم ممثلين فيه. مثلهم في هذا مثل المسيحيين في العالم الذين لا يجدون أنفسهم ممثلين جميعاً في مجاهرة الولايات المتحدة بعقيدة تستند أساساً إلى العقيدة المسيحية.

وأنا بصدد تبسيط شديد لكنني أعتقد أن هذا التبسيط بإمكانه أن يمدنا بالخطوط العريضة لوضع عام مؤكد. فنحن بصدد مواجهة بين نوعين من أنواع اللاهوت السياسي المنحدر على أية حال من هذا الأصل المشترك أو من هذه الأرضية المشتركة لما سميته بالوحي الإبراهيمي. وسيظل بالغ الدلالة أن بؤرة القلاقل الكنائية على الأقل لكل تلك الحروب هي المواجهة مع دولة إسرائيل، (هذه الدولة "الديموقراطية" الأخرى التي لم تقطع حبلها السُري مع السلطات الدينية، بل مع السلطات الدينية العرقية والتي تحظى بالدعم الشامل من قبل الولايات المتحدة حتى وإن كان بطرق معقدة، وإن كنا لن نخوض هنا في هذه المسألة الصعبة)، المواجهة بين دولة إسرائيل وبين الدولة الفلسطينية الضمنية والتي لم تتخل بعد عن تسجيل الإسلام في مسودات دستورها باعتباره ديناً للدولة والتي يتفق وأن تحظى بدعم الدول العربية المسلمة الشامل حتى وإن كان هذا الدعم يتبع

طرقاً معقدة غالباً ما تكون طرقاً منحرفة.

أود الرجاء في وجود إمكانية لخطاب مختلف وسياسة مختلفة، تأتي من خارج هذا البرنامج اللاهوتي-السياسي المزدوج في "أوروبا" أو في إطار تقليد أوروبي حديث، عبر تفكيك يستكشف نفسه. ومهما كان ما ندرجه تحت عنوان "١١ سبتمبر" إلا أنه كان بمثابة إنذار وثمن كان ينبغي دفعه وكان ثمناً باهظاً دون إمكانية للتكفير ودون إمكانية لخلاص الضحايا رغم أنه يمثل مرحلة مهمة في هذه العملية.

■ **ج. ب. : اترون أن هناك دوراً بالغ الأهمية لأوروبا؟**

● **ج. د.** : أنا أتمنى ذلك وإن كنت لا أراه. حيث أنني لم أرصد شيئاً له علاقة بالحقائق التي من شأنها أن تؤدي إلى الجزم بشيء ما أو إلى العلم به. هناك فقط عدد من الإشارات التي ينبغي تأويلها. فلو كانت هناك مسؤوليات جديرة بهذا الاسم ينبغي القيام بها، أو لو كانت هناك قرارات جديرة بهذا الاسم ينبغي اتخاذها، فإنها كانت ستنتمي إلى زمن مجازفة وفعل إيمان. أي فيما بعد المعرفة. فلو اتخذتُ قراراً معيناً بناءً على **معرفة** معينة وفي إطار **ما أعرفه** وفي إطار **ما أعرفه عما يجب أن أفعل**، فإنني أقوم عندئذ بتطبيق برنامج متوقع وبالتالي فلن يكون هناك لا قرار ولا مسؤولية ولا حدث. فالذي جازفتُ بالحديث عنه عندما تحدثت عن أوروبا يمكن أن أقول إنه تساؤل وأنا في ظلام ليلة ما. وأنا أفك الرموز وأراهن وأرجو. والذي جعلني أضع

كل علامات التنصيص الحذرة على كل هذه الأسماء، بدءاً باسم "أوروبا"، هو أنني لست على يقين من أي شيء. وفوق كل شيء لست على يقين من أوروبا ولا من المجموعة الأوروبية **كما هي موجودة** وكما يبدو أنها ستكون عليه **بالفعل**. حيث يتعلق الأمر بفكر الاحتمال وبـ"ربما" التي طالما تحدثت عنها في كتابي "**سياسات الصداقة**" *Politiques de l'amitié* في موضوع "الديموقراطية القادمة" *Démocratie à venir*.

■ ج. ب. : فلنبق للحظة مع أوروبا كما هي موجودة الآن. كيف ترون وظيفتها السياسية وإمكانيات تأثيرها الفعلية؟

● ج. **د.** : تحاول الحكومتان الفرنسية والألمانية، بتهيب، الحد من تسرع أو تعجل الولايات المتحدة على الأقل فيما يخص بعض الأشكال التي تتخذها **حربها ضد الإرهاب** *war against terrorism*، ولكن أحداً لا يستمع هنا إلى الصوت القادم من أوروبا. فلا تتحدث القنوات التليفزيونية الكبرى إلا عن الانحياز المتحمس غير المشروط لبريطانيا توني بلير إلى جانب الولايات المتحدة الأمريكية. وكان يجب على فرنسا في رأيي أن تقوم بشيء أكثر وأفضل وأن تجعل صوتها المتفرد مسموعاً. إلاّ أن فرنسا تظل بلداً صغيراً حتى ولو كانت تمتلك السلاح النووي وحتى ولو كانت تتمتع بصوت في مجلس الأمن. وطالما لم يكن في متناول أوروبا قوة عسكرية موحدة كافية للتدخل المستقل والمبرر

والمحسوب والمطروح للمساءلة والتشاور، فإن معطيات الوضع الراهن لن تتغير ولن نقترب من التغيرات التي أشرت إليها منذ لحظة، (أي التغيرات الخاصة بقانون دولي جديد وبقوة دولية جديدة في خدمة المؤسسات الدولية الجديدة،الخ. ولن نقترب أيضاً من مفاهيم جديدة وأشكال جديدة وملموسة للسيادة. ومما لا شك فيه أنه سيجب سحب أسماء أخرى على كل هذه الأشياء القادمة).

لا أريد أن أضفي على المحيط القانوني أو على القانون الدولي ومؤسساته امتيازات أكثر من اللازم مع أنني أؤمن بأهميتها أكثر مما في أي وقت مضى. كما يعد صندوق النقد الدولي ومجموعة الثمانية من أكثر المؤسسات الدولية أهمية اليوم وليس فقط الأمم المتحدة. ويجب أن نتذكر ما حدث في مدينة جنوة على سبيل المثال. فقد صرح البعض بشكل به تجاوز ومغالطة في ذات الوقت بأن هناك تحالفاً موضوعياً بين القوى المعبأة اليوم ضد العولمة وبين الإرهاب الدولي (وهذا يعني في كلمتين ١١ سبتمبر). أو أن بينهما قضية مشتركة أو تحالفاً موضوعياً وتواطؤً فعلياً إن لم يكن مؤامرة مقصودة. ولكي أقوم بعرض الفروق الحتمية بينهما هنا (الفروق في المفاهيم والفروق العملية!) فمن الضروري أن نبذل جهداً واسعاً عليه أن يأخذ التناقضات بعين الاعتبار أو عليه، بعبارة أخرى، أن يراعي أهمية الدلالات المكثفة للحصانة الذاتية التي كثيراً ما شدَّدتُ عليها. والتي، كما ترين، وعلى الرغم من مصدرها البيولوجي والوراثي أو الحيواني الظاهر، تتشعب إلى ما وراء مجرد الكائن الحي الخالص. فقط لأنها تحمل الموت في الحياة.

■ ج. ب. : بالنسبة لي، أعتقد أن مسألة السيادة الدولية مسألة بالغة التعقيد وذلك لأننا لو دفعنا بالدور الذي تلعبه المنظمات الدولية ومؤسسات القانون الدولي إلى حدوده القصوى فسوف نعود إلى نمط من أنماط الدولة هو بمثابة نمط الدولة العالمية والقانون العالمي.

● ج. د. : هذه بالفعل مسألة عويضة. وبالنسبة لي فإنني أستند أولاً إلى كانط وحَنَّه أرندت اللذين يجب مساءلتهما هنا في هذا الصدد. فقد ناشد كل منهما معاً القانون الدولي مع استبعاد أو حتى إدانة فكرة الدولة العالمية أو فكرة الحكومة العالمية. وقد لا يكفي أن نجتاز الأزمات المؤقتة أو غير المؤقتة للسيادة، كما هي الحال اليوم، من أجل الوصول إلى دولة عالمية. فمثل هذا النوع الجديد، الذي يمثله تفسخ الدولة، يحثنا على التفكير في الشكل الجديد القادم، والملاذ الأخير الذي ستلجأ إليه السيادة وذلك فيما وراء ماوضحه بشكل محدد كل من كانط وأرندت. والأفضل والأبسط هو أن نسمي هذه السيادة باسم **القوة** *cratie* (القراطية) وذلك لأن كلمة السيادة لا تزال كلمة تتميز بالتباس كبير ولا تزال تنتمي بالأساس إلى اللاهوت السياسي. وأنا أقصد القوة التي ترتبط ليس فقط بالقانون ولكن ترتبط أيضاً بالعدل. وهذا هو ما أعنيه عندما أتحدث عن "الديموقراطية القادمة". وهذه "الديموقراطية القادمة" لا تعني أنها ديموقراطية ستأتي إلينا مع المستقبل الذي سيصبح حاضراً في يوم

ما. فالديموقراطية لن تكون أبداً الحاضر وذلك لأنها لا تحضر وهي لا تتدرج أيضاً تحت ما يعنيه كانط بالفكرة المقَوِّمة *idée régulatrice*. ولكنها تحمل الوعد **بالمستحيل** في طياتها، هذا الوعد الذي قد يتعرض ولابد دائماً أن يتعرض لخطر الانحراف ولأن يصير أمراً مهدّداً. فهناك المستحيل الموجود وهناك المستحيل الذي يصبح مستحيلاً بسبب المعضلة التي تنطوي عليها فكرة **الشعب** في الديموقراطية *demos*. وهو المستحيل الذي يتعلق بالجانب المتفرد الذي لا يمكن حسابه **لأي شخص مهما كان** وذلك حتى قبل أن يصبح "ذاتاً" *sujet* معينة، وهي المعضلة الناتجةعن إمكانية تشتت المجتمع بسبب احترامه لحقوق أفراده في أن يحافظوا على أسرارهم. ويتعدى هذا الحق جميع أنواع المواطنة ويتعدى الدول جميعاً أو حتى الشعوب جميعاً، بل ويتعدى الحالة الحاضرة لتعريف الحي بأنه حي "إنساني". كما يتعلق هذا المستحيل بالمعضلة التي تنطوي عليها عالمية الحسبة العقلانية ومساواة المواطنين جميعاً أمام القانون والروابط الاجتماعية التي تحكم الوجود سوياً طبقاً لعقد اجتماعي أو بغير عقد اجتماعي. ولن ينمحي أبداً هذا المستحيل الذي **هو بالفعل موجود**. وهو حتمي لا يقبل الاختزال مثله في ذلك مثل تعرضنا لما هو آت. وهذا التعرض (للرغبة، للانفتاح على القادم وعلى الخوف أيضاً) هو الشيء الذي سيفتح وينفتح على الزمن وعلى ما يأتي إلينا وعلي ما يحدث للحدث. أو، لو شئت، على ما يحدث للتاريخ، هذا التاريخ الذي يجب أن نفكر فيه بشكل مختلف وليس بدءاً من أفق غائي. التاريخ الذي يجب ألاّ نفكر فيه بدءاً من أية آفاق على الإطلاق. فإنني عندما أتحدث عن

"المستحيل الموجود" فإنني أشير إلى هذا النسق الآخر الذي يحكم الممكن والمستحيل سوياً *possible-impossible* والذي أحاول تأمله ووضعه بمختلف الطرق موضع التساؤل (على سبيل المثال في علاقته بمسائل العطية *Don* والعفو *Pardon* والضيافة *Hospitalité*). وإذا شئتِ القول، فأنا أحاول أيضاً وضع الموروث من المفاهيم المتعلقة بـ"الممكن" وبـ"السلطة" وبـ"المستحيل"، الخ، موضع "التفكيك". وإن كنت لا أستطيع التوسع في هذه الفكرة أكثر من ذلك هنا(٤).

فمن بين جميع الأسماء التي نصنفها متسرعين تحت بند "النظم السياسية" (وأنا لا أعتقد أن "الديموقراطية" تشير في النهاية إلى نظام سياسي) سيظل المفهوم الذي ورثناه عن الديموقراطية هو المفهوم الوحيد الذي يتسع لإمكانية الاحتجاج على نفسه ونقدها والارتقاء اللانهائي بها. فلو كانت هذه الديموقراطية تشير إلى اسم نظام معين لكان هو ذلك "النظام" الوحيد الذي يتولى مسؤولية إصلاح نفسه بنفسه وبالتالي تاريخيته الذاتية، وهو هذا النظام المسؤول الذي يتعهد قدر الإمكان بتحمل مسؤولية ما أسميه بالمعضلة *aporie* أو الشيء الذي لا يقبل البت *indécidabilité* في القاع دون قاع *Fond sans fond* لما يجب اتخاذ القرار فيه. وأنا أشعر جيداً بأن مثل هذه التصريحات قد تكون تصريحات غامضة إلا أن الديموقراطية القادمة ستظل شأن العقل القادم وهذا العقل لن يستطيع على ما يبدو لي أن يقدم نفسه اليوم إلاَّ وهو مغلف بما يشبه الظلام. وأنا أعني بذلك عدداً من المتطلبات التي يصعب تلبيتها.

■ ج. ب. : ما هو الموقف الذي تتخذونه من مفهوم العولمة

Globalisation، ومـا هي العـلاقـة بين العـولمة والكوزمـوبوليـتـانيـة *Cosmopolitisme*؟

● ج. د. : أنا أفـضـل اسـتـعـمـال الكلمـة الفـرنسـيـة للعـولمة *mondialisation* وذلك لأسباب وضحتها في موضع آخر(٥)، حـيـث شهدت أحداث ١١ سبتمبر، مرة أخرى، على سلسلة من التناقضات التي تخص هذه العولمة. وهي تناقضات محكوم عليها أن تستمر لأنها معضلات ولأنها تشير على ما يبدو لي مرة أخرى إلى حتمية الحصانة الذاتية. تلك الحصانة التي لا نتوقف عن رصد آثارها. فأولاً، وقبل كل شيء، لم تحـدث العـولمة لا في المكان ولا في اللحظة اللذين كان يقـال إنها وقعت فيهما، وثانياً، تزودنا هذه العولمة بالأحسن كما أنهاتزودنا بالأسوأ، في كل مكان تتواجد فيه العولمة دون أن تتواجد. وسأحاول التوسع في هاتين النقطتين.

١- **لم تحدث العولمة.** أي أنه في نفس زمن ما يسمى بالعولمة، في نفس الزمن الذي يجد فيه البعض أن من مصلحتهم التشدق بمنافعها والاحتفاء بها، في نفس هذا الزمن، لم يحدث للتفاوت في المجتمعات الإنسانيـة و عدم المساواة الاجـتماعيـة والاقتصادية أن كـانا قط في تاريخ الإنسانيـة بمثل هذه الجـسامـة وبمثل هذه المسـرحيـة (وذلك لسهولة عرض العولمة فعلياً). وفي حين يؤكد الخطاب المتحيز للعولمة على الشفافية التي تتيحها أدوات التيليتكنولوچيا وانفتاح الحدود على السوق والفرص المتكافئة، الخ، إلا أنه لم يسبق أن حدث قط في تاريخ الإنسانية أن كانت الأرقام المطلقة التي تدل على عدم المساواة وسوء

التغذية والكوارث البيئية والأوبئة الميئوس منها (أذكركِ بوباء الأيدز في أفريقيا على سبيل المثال كما أذكركِ بملايين الأشخاص الذين نتركهم للموت والذين نقوم من ثم بقتلهم) بهذه الجسامة. أذكركِ بالحقيقة التي تتلخص في أن بوسع أقل من ٥٪ من البشر الوصول إلى الانترنت في حين أن نصف الأسر الأمريكية كانت تصل إليها في عام ١٩٩٩، وأن أغلب شركات تقديم هذه الخدمة شركات ناطقة باللغة الإنجليزية. وفي اللحظة التي نعلن فيها عن "النهاية المباركة للعمل" (ج. ريفكين) لم يكن هناك قط مثل هذا العدد من الأشخاص الذين تطحنهم شروط العمل أو في المقابل نفس العدد من الأشخاص المحرومين من العمل والذين يتطلعون إليه(٦). فقط ينتفع انتفاعاً كاملاً بعملية العولمة هذه عدد محدد من البلدان وعدد محدد من الطبقات في هذه البلدان. البلدان الغنية الشمالية والتي تستحوذ على رأس المال وتسيطر على أدوات القرار الاقتصادي (أي مجموعة الثمانية والبنك الدولي، الخ). فإذا كان منظمو هجوم "١١ سبتمبر" والقائمون به ينتمون إلى الشريحة المنتفعة بهذه العولمة الجارية الآن (فيما تعنيه من نفوذ رأسمالي، وأدوات الاتصال عن بعد، والتكنولوجيا المتقدمة، واجتياز الحدود) إلا أنهم يدعون قيامهم بذلك على الأقل (بشكل مغالط دون شك ومع ذلك تظل هذه المغالطة مغالطة فعالة) باسم المطرودين من العولمة وباسم كل أولئك الذين يشعرون بأنهم محرومون وبأنهم خاسرون وبأنهم مهمشون ومهملون على قارعة الطريق لا يمتلكون إلا وسائل الفقراء في زمن العولمة (وهذا معناه التليفزيون اليوم وإن لم تكن هذه الأداة أداة محايدة أبداً) من أجل

الفرجة على هذا العرض السفيه لاغتناء الآخرين. وهنا يجب أن نفسح مكاناً خاصاً في هذا السياق للثقافة الإسلامية وللشعوب المسلمة. ففي خلال القرون الأخيرة التي يجب دراسة تاريخها بعناية (فيما ينطوي عليه من غيابٍ لمرحلة التنوير ومن حضور الاستعمار والإمبريالية)، حيث تراكمت أوليات وضع جغرافي - سياسي محدد لا زلنا نشعر بآثاره اليوم، وفي المقام الأول تلك الآثار المتعلقة بالتهميش والإفقار الذي يتسارع إيقاعهما بازدياد عدد السكان، لم تُحْرَمْ تلك الشعوب المعنية فقط من التمتع بما نسميه الديموقراطية بسبب هذا التاريخ الذي ذكرته في كلمتين ولكنها تُسْلَبُ من ثرواتها المسماة بالطبيعية الموجودة على أرضها (ويعد بترول المملكة العربية السعودية وبترول العراق أحد الأمثلة على ذلك مثله مثل بترول الجزائر نفسه، وهناك أيضاً ذهب أفريقيا الجنوبية والكثير من المعادن الموجودة في أماكن أخرى). وتُسْلَبُ هذه الثروات منها من قبل الملاك أو بعبارة أخري البائعين ومن قبل المستثمرين والعملاء. وفي الحقيقة أن هذه الثروات تُسْلَبُ كنتيجة للعبة التحالفات والصفقات المالية التي قد تتم في سلام إلى هذا الحد أوذاك بين الطرفين. وتعد هذه الثروات الطبيعية بمثابة الثروات الوحيدة التي لا يمكن لها أن تصير شيئاً مضمراً *virtualisable* وغير ملموس والتي لا يمكن لها أن تصير اليوم شيئاً يمكن نزعه عن إطار الدولة القومية. وهنا تكمن أسباب أغلب الظواهر التي نحن بصدد الحديث عنها. فلا يمكن أن يكون هناك حوار (شفهي ومسالم) مع كل ضحايا العولمة المزعومة. ويصير اللجوء إلى أسوأ أنواع العنف هو ما يُقَدَّمُ غالباً على أنه "الرد" الوحيد الممكن

على "الأذن الصماء". ولدينا في التاريخ الحديث قبل "الحادي عشر من سبتمبر" آلاف الأمثلة على ذلك. وهذا هو المنطق الذي يحكم ادعاءات الإرهابيين في حروب التحرير. وقد وَضَّحَ لنا نلسون مانديلا جيداً كيف أن حزبه انتهى أمام رفض الحوار معه إلى اللجوء إلى حمل السلاح، وهذا برغم السنوات التي مضت على الكفاح غير العنيف. ومن هنا فإن التفرقة بين المدني والعسكري والبوليسي لم تعد تفرقة صحيحة.

ومن هذا المنطلق، لا توجد عولمة. وذلك لأنها ليست غير وهم أو حيلة أو سلاح بلاغي يخفي الاختلال المتزايد والتعتيم الجديد، وهي لا تدل إلاَّ على عدم الاتصال الثرثار والمنقول إعلامياً بشكل يفوق الحد، ولاتعدو أن تكون التراكم الضخم للثروة ووسائل الإنتاج والوسائل التيليتكنولوچية ولا تعدو أن تكون هذا التسلح العسكري فائق التحديث. وهي تتمثل في استحواذ عدد قليل من الدول والهيئات العالمية على كل هذه القوى. ففي نفس الوقت الذي تزداد فيه سهولة السيطرة عليها تزداد فيه أيضاً صعوبة السيطرة عليها. حيث أن شكل هذه القوى القابلة للامتلاك (الشكل الذي غالباً ما تكون فيه قابلة للخروج عن إطار الدولة القومية وقابلة للإضمار ولتحويلها إلى رأسمال) لا يظهر إلا في نفس اللحظة التي يبدو فيها مهيئاً لأن يخضع لعدد صغير من الدول وعندها يفر من قبضتها كي تقبض عليه أيدي الهيئات الدولية التي لا تنتمي لدول بعينها والتي تميل عندئذ إلى ضخ هذه القوى في نفس التيار الذي يدفعها إلى التمركز. ويكشف إرهاب من نوع إرهاب "١١ سبتمبر" هذا التناقض الظاهري

وهو إرهاب ثري فائق التعقيد يستخدم وسائل الاتصال عن بعد وهو مجهول المصدر ولا ينتمي إلى دولة محددة).

٢- على عكس ذلك وحيثما نعتقد **بوجود العولمة، فهي بالتالي ما يجلب الأفضل وما يجلب الأسوأ**. والأفضل هو أن المعرفة وخطابها ونماذجها يتم نقلها على وجه أسرع وأفضل وهنا تتاح للديموقراطية فرصة للوجود. ففي أوروبا الشرقية تدين حركات الديموقراطية الحديثة بالكثير، وربما بكل شيء، إلى التلفزيون الذي قام بنقل النماذج والمعايير والصور والسلع المعلوماتية. وقد أصبح عدد المنظمات غير الحكومية أكثر من ذي قبل وأصبحت منظمات معروفة ومعترفاً بها. ولننظر مثلاً إلى كل هذه الجهود التي تبذل من أجل إقامة محكمة جزائية دولية.

لقد تحدثتِ عن "الكوزموبوليتانية". وهذا سؤال خطير. فأنا أقول نعم لتقدم الكوزموبوليتانية. ولا يمكن لنا إلاَّ وأن نبتهج لها كما نبتهج للحصول على حق المواطنة وعلي الحق الذي نقصده هنا، وهو حق المواطنة في العالم. ولكن للمواطنة أيضاً حَداً، وحَدُّها هو حد الدولة القومية. وقد عَبَّرنَا لتونا عن تحفظات لها علاقة بحالة العالم. وعلى العكس من ذلك فإنني أعتقد أنه يجب علينا أن نتخطى هذا النموذج الإغريقي ـ المسيحي القديم (الروائي والبولسي /نسبة إلى بولس الرسول/ والكانطي) كي نشاهد بوادر تحالف أو تضامن عالمي يتخطى دولية (الدول القومية) وبالتالي المواطنة. وكان هذا الموضوع واحداً من مواضيع **أشباح ماركس** *Spectres de Marx* وواحداً من المواضيع التي تناولتها في أماكن أخرى. ونحن دائماً ننتهي إلى نفس المعضلة، **فمن**

ناحية، كيف يتسنى لنا أن نتخذ قراراً بخصوص الدور الإيجابي والمنقذ الذي يلعبه شكل "الدولة"، (سيادة الدولة القومية)، وبالتالي الدور الذي تلعبه المواطنة الديموقراطية باعتبارها وسيلة للاحتماء من العنف الدولي (عنف السوق الدولية والتمركز الدولي لرؤوس الأموال، وكذلك العنف "الإرهابي" وانتشار الأسلحة)، **ومن ناحية أخرى**، الآثار السلبية والمقيدة للدولة التي تظل السيادة فيها موروثاً لاهوتياً وتوصد الحدود أمام من لا تعتبرهم من مواطنيها وتحتكر العنف(٧). وتراقب الحدود وتستبعد وتقمع الذين لا تعترف لهم بحق المواطنة، الخ؟ حيث تصبح الدولة مرة أخرى مدمرة لنفسها وحامية لنفسها، أي أنها تصبح ترياقاً وسماً. فالدواء *pharmakon* هو الاسم الآخر القديم لمنطق الحصانة الذاتية(٨). ونحن نرى كيف أن هذا المنطق يؤدي إلى الانحراف الحتمي للتقدم التكنولوجي - العلمي الذي يتحول إلى سلاح للدمار الشامل وإلى هذه الأنواع المختلفة للإرهاب (ونحن نرى هذا المنطق من خلال تحكمه في الكائنات الحية والطيران وفي تيليتكنولوچيا المعلومات الجديدة والبريد الالكتروني والانترنت والتليفون المحمول، الخ). وتزداد سرعة هذا الانحراف مع ازدياد سرعة إيقاع التقدم الذي يتمثل أولاً وقبل كل شيء في أنه تقدم للإيقاع والسرعة. فبين القادة المفترضين لهذه الحروب، بين هاتين الكنايتين اللذين يعبر عنهما اسم "بن لادن" واسم "بوش"، سوف تزداد سرعة حرب الصورة والكلام على جميع الموجات، تلك الحرب التي تخفي الحقيقة التي تكشف عنها وتَحْرِفُهَا بشكل متزايد السرعة، تلك الحرب التي تزيد من سرعة النزعة التي تستبدل الإخفاء بالكشف

والعكس. وبالتالي **الأفضل والأسوأ**. حيث يبدو أن الأسوأ **هو** أيضاً الأفضل. وهذا هو ما يظل مخيفاً ومرعباً وما يجعلنا نشعر بالرعب، وهذا هو المنبع الأخير لجميع أنواع الإرهاب على الأرض، في الأرض، وفيما وراء الأرض.

■ **ج. ب. : كيف ترون العلاقة بين ما تدعونه بالعولمة** *Mondialisation* **والتسامح؟**

● ج. د. : إذا كانت كلمة التسامح وموضوعه تعودان، في الواقع، فربما كان ذلك لكي يصحابا ما نسميه باستسهال وبتشوش بـ"العودة إلى الدين". فرهانات العنف الذي كثيراً ما نتحدث عنه هي في الواقع رهانات عرقية ورهانات على الأراضي. وبصرف النظر عما إذا كان الدين يستخدم أو لا يستخدم كذريعة، إلاَّ أن "بن لادن" يشير إليه إشارة صريحةً وحرفيةً في حين أن "بوش" يشير إليه إشارة ضمنية ومستترة، على الرغم من عمقها وجوهريتها. انعدام التسامح، ما عمر هذا المفهوم إذن؟ وهل يتسنى لنا أن نصوغ سؤالاً كالسؤال الذي صاغه فولتير، كجملة أولى، في مطلع المقال الذي كتبه **للمعجم الفلسفي** "ما هو التسامح؟"، كيف لنا أن نكتب هذا المقال اليوم؟ ومن الذي سيقوم بكتابته، مع فولتير أو دونه؟

إذا كان علينا أن نكون أفياء لذكرى التنوير، وإذا لم نرد نسيان عدد من الأمثلة النموذجية التي ورثناها للنضال ضد عدم التسامح،

ألا يجب علينا اليوم مساءلة مفهوم التسامح نفسه من جديد دون أن نعترض عليه، بل وتحديداً بدافع الوفاء له؟ فعلى الرغم من كل العلامات التي تركها تاريخ هذا المفهوم عليه، هل يمكن أن يكون كافياً لإلهامنا ولإضاءة الطريق لنا، ولتوجيه المقاومة التي نقوم بها ضد العنف الهائج في جميع أنحاء العالم ضد جميع أولئك الذين لا يكنون احتراماً غير مشروط للأرثوذكسيات، وهو عنف يجري في ظروف تظل في جزء منها ظروفاً مستجدة تماماً؟ (ولكن ما هو هذا الجزء؟ هذا هو السؤال الذي لا يمكن أن نتجنبه)، حيث تأخذ جميع أنواع الاضطهاد المذهبي مظهر انعدام التسامح، ولكن هل يكفي هذا المظهر للتعريف بأنواع الاضطهاد هذه؟ هل يمثل التسامح الذي هو "وقف على الإنسانية" (طبقاً لفولتير) العنصر الأساسي الذي سنواجه به الاضطهاد؟

يتعلق الأمر أيضاً بالتنوير، أي بالوصول إلى العقل في مجال عام معين في ظروف غَيَّرَتْها جذرياً هذه المرة كلٌ من العلوم التقنية والعولمة الاقتصادية أو عولمة الإعلام الفضائي، في الزمن **وكمجال**، في الإيقاعات والمقاييس. وإذا لم يتجمع المثقفون والكتاب والعلماء والأساتذة والفنانون والصحفيون من أجل مناهضة هذا العنف، أولاً وقبل كل شيء، فإن هذا التقاعس سيكون تقاعساً غير مسؤول وانتحارياً معاً.

ورغم أن جميع أشكال انعدام التسامح ليست مستجدة (اللعن، والحرمان، والرقابة، والتهميش والتشويه والتحكم والبرمجة والنفي والسجن واحتجاز الرهائن والتهديد بالقتل والإعدام والاغتيال، الخ)

وعلي الرغم من أنها أشكال لاتنفصل أبداً عن حركة الثقافة ذاتها أو حركة التراث أو العمليات التي تضفي الشرعية عموماً على الجماعات، خصوصاً فيما يتعلق بالمؤسسات الدينية وبمؤسسات الدولة أو بالمؤسسات السياسية، ألن يكون من أولى مسؤولياتنا أن نتناول بالتحليل قانون هذه الاستمرارية وظهور الجديد منها، في آن واحد؟ وقد تكون هذه المسؤوليات مسؤوليات ثقافية وأخلاقية وسياسية وتتخطى حتى المسؤوليات المرتبطة بالمواطن الرعية في دولة قومية معينة أو في دولة ديموقراطية أو أخرى. إن التفكير الدقيق في أمر هذا الجديد هو وحده الذي سيتيح لنا أن نرد رداً مناسباً عليه وأن ننظم أفعال المقاومة ضده. وإذا كان يجب علينا، لذلك، على ما يبدو لي، أن نصبح مؤرخين لأصول مفهوم التسامح وإذا كان يجب علينا أن نحتفي بجميع النماذج الرائعة للكفاح ضد انعدام التسامح في أوروبا وغيرها ابتداءً من فولتير ومروراً بزولا وبسارتر وكثيرين غيرهم وأن نسترشد بها وأن نستخلص دروسها، فإن المهمة التي لا تقل إلحاحاً هي أن نحاول تحليل **ما لم يعد يخضع** اليوم لنفس الشروط والمبادئ. ذلك أن زلزالاً قد قوض الطبيعة التي اتخذ فيها مثال التسامح شكله الأول منذ عدة قرون. ولذا يجب تناول كل هذه التغيرات بالتحليل في علاقتها ببنية المجال العام وفيما يخص تأويل النظم الديموقراطية والنظم الدينية في علاقة كل منها بالقانون الدولي في شكله الحالي وفي علاقة كل منها بالقانون الدولي في تحوله وبالتالي في علاقتها بالجانب الكبير من هذا القانون والذي يبقى منتمياً إلى المستقبل. كما يجب تناول كل هذه التغيرات بالتحليل

في علاقتها بمفهوم الدولة القومية وسيادتها وفي علاقتها بفكرة المواطنة وبالتحولات التي أدخلتها وسائل الإعلام على المجال العام والتي من شأنها أن تعزز الديموقراطية وأن تهددها معاً، الخ.

ويبدو لي أن أفعال المقاومة يجب أن تكون فكرية وسياسية معاً. ويجب أن نضم جميع قوانا حتى يكون لنا تأثيرنا وحتى نستطيع ممارسة الضغوط وتنظيم الهجوم المضاد، الخ. ويجب أن نقوم بهذه الأفعال على مستوي العالم وطبقاً لأساليب جديدة، ومع ذلك، يجب دائماً أن نتناول بالتحليل والمناقشة أسس المسؤولية نفسها وخطابها وتراثها ومبادئها. ويعد مفهوم التسامح مثلاً كبيراً على ذلك.

والمقال الخاص **بالتسامح** في المعجم الفلسفي يعد مقالاً خارقاً وكأنه فاكس تم إرساله إلى القرن الثامن عشر. وذلك لأنه شديد الثراء بالأمثلة العديدة وبالتحاليل التاريخية. ولأنه يحتوي على الكثير من البديهيات والمبادئ التي يجب اليوم التفكير فيها كلمة كلمة! ولكن كم من التساؤلات التي تتطلبها بدورها أيضاً هذه الرسالة؟ وبأي حذر ينبغي التساؤل؟ حيث يبدو وكأن من الواجب أن نعيد تأويل تراثها. وأنا أشعر بالرغبة في الإجابة بـ"نعم ولا" على كل جملة فيها أو بالإجابة بـ"نعم" إن لم تكن الإجابة بـ"لا" أو الإجابة بـ"نعم ولو أنه" أو بـ"نعم إلا أنه"، الخ. أي تأويل هذه الرسالة بشكل يختلف عما قام به الرسل المسيحيون والأتباع والكويكرز. فقد قال فولتير: "كان الرسل والأتباع يقسمون بنعم أو بلا في حين لم يقسم الكويكرز بشكل يختلف عن ذلك". فقد تركت الحروب الدينية التي دارت بين المسيحيين أو بين المسيحيين وغير المسيحيين بصماتها على كلمة "التسامح"، أولاً وقبل

كل شيء. فالتسامح فضيلة **مسيحية**، أو فضيلة **كاثوليكية** بالأخص. فيجب على المسيحي أن يتسامح مع غير المسيحي ويجب قبل كل شيء على الكاثوليكي أن يترك البروتستانتي يعيش. ولأننا نشعر جيداً أن الادعاءات الدينية تكمن اليوم في صميم العنف، لذا نلجأ إلى استعمال هذه الكلمة القديمة والمفيدة، أي كلمة "التسامح" (وأنا دائماً ما أقول "العنف"، الذي أقصد استخدامه بشكل عام، كما تتوقعين، كي أتجنب استخدام كلمات موسومة بالالتباس والارتباك مثل "الحرب والإرهاب"). وهي كلمة تعني أن يتقبل المسلمون التعايش مع اليهود والمسيحيين وأن يتقبل اليهود التعايش مع المسلمين وأن يتسامح المؤمنون مع "الكفار" أو مع **غير المؤمنين** (باعتبار أن هذه الكلمات هي كلمات بن لادن التي يستخدمها كي يندد بأعدائه وأولهم الأمريكان). وسيصير السلام هو التعايش المتسامح. ويجري بذل جهد كبير في أمريكا (وهذا بالطبع أفضل، مهما كانت دوافع ذلك) حتى لا يشار إلى المسلم الأجنبي المتدين على أنه العدو. وتلك فحوى ما يرددونه هناك: "نحن لا نحارب الإسلام حيث إن أديان التوحيد تعلمنا دائماً التسامح، الخ". ولا يهم أن نعرف جيداً أن هذا غير صحيح تماماً، لأن ذلك أفضل من عكسه. وتخضع أيضاً هذه التصريحات الرسمية الخاصة بالتسامح لاستراتيجية معينة. تلك الاستراتيجية التي تهدف إلى طمأنة المسلمين الذين تزداد أعدادهم في أوروبا وأمريكا والتأكد من دعمهم وفصلهم عن "الإرهاب"، أي بث الفرقة في صفوف المعسكر المناوئ. وهذه خصومة شريفة ومنصفة. وأنا على الرغم من أنني أفضل تبديات التسامح عن تبديات عدم التسامح إلا أنني ما زلت

أُبقي على بعض التحفظات بخصوص كلمة "التسامح" وبخصوص الخطاب الذي تندرج فيه. فكثيراً ما يُستخدم هذا الخطاب ذو الجذور الدينية من قِبَلِ السلطات التي تتعطف به دائماً وكأنها تقدم تنازلاً.

■ ج. ب. : هل تفسرون التسامح على أنه شكل من أشكال الإحسان؟

● ج. د. : بالطبع، التسامح هو **في المقام الأول** نوع من أنواع الإحسان. وبالتالي الإحسان المسيحي حتى وإن كان بعض اليهود والمسلمين يمتلكون هذه اللغة الخاصة ظاهرياً. فالتسامح يجيء دائماً من جانب "الأقوى حجة" وهو يعد بمثابة دليل إضافي على السيادة ويمثل الوجه الطيب للسيادة التي تشير إلى الآخر من علو عليائها: سأتغاضى وأتركك تعيش، سأحتمل وجودك وسأفسح لك مكاناً في بيتي ولكن لا تَنْسَ أنني في بيتي...

■ ج. ب. : هل ستوافقون لو قال لكم شخص ما إن التسامح شرط من شروط الضيافة؟

● ج. د. : كلا، البتة، فالتسامح هو نقيض الضيافة. أو على أي حال هو ما يضع حداً لها. فإذا تخيلت أنني مضياف لأنني متسامح فهذا يعني أنني متمسك بوضع حد لضيافتي، ومتمسك بالحفاظ على

سلطتي وبمراقبة حدود "بيتي" وبمراقبة سيادتي ونفوذي المتمثل في عبارة "بمقدوري أن"، أي كل ما يتعلق بأرضي وبمنزلي وبلغتي وثقافتي وديانتي، الخ. وبالإضافة إلى المعني الديني، الذي قمنا لتونا بالتذكير بمصدره، يجب إضافة الإشارات البيولوجية، الوراثية أو العضوية. فقد كان ما سمي في فرنسا باسم "عتبة التسامح" *seuil de tolérance* هو ما يشير إلى الحدود التي لو تم تخطيها لصار من غير اللائق مطالبة الجماعة القومية باستقبال عدد أكبر من الأجانب والعمال المهاجرين، الخ. ففي يوم من الأيام استخدم فرانسوا ميتران هذا التعبير ("عتبة التسامح") في غير محله وكأنه تحذير مبرر من تلقاء نفسه، فإذا ازداد عدد الأجانب عن حد معين أو ازداد عدد المهاجرين الذين لا يشاركوننا نفس الجنسية أو نفس اللغة أو نفس الثقافة أو نفس العادات، فلنتوقع أن نشهد ظواهر رفض شبه عضوية لا تقبل القهر. أي أنها إجمالاً ظواهر رفض طبيعية. ولقد نددت في مقال لي في جريدة **ليبراسيون** *libération* بهذه اللغة العضوية وسياسة "الطبيعة" هذه التي كانت تبحث عن تبرير لها. ومن الصحيح أن ميتران قام بعد ذلك بسحب هذا التعبير الذي اعتبره هو نفسه تعبيراً بائساً. ومع هذا كانت كلمة التسامح قد التقت بالفعل مع حدودها وهي أننا نقبل **إلى حد معين** فقط بوجود الغريب والآخر والجسد الغريب وذلك حسب شروط محددة جداً. لذا يشكل التسامح ضيافة من النوع المشروط والمتحفظ والحذر.

■ ج. ب. : ومن ثم فإن التسامح هو التصريح بالبقاء؟

● ج. د. : بطبيعة الحال. فمن الأفضل أن نكون حيال نوع ما من أنواع التسامح المحدود بدلاً من أن نكون حيال انعدام مطلق للتسامح. هذا وسيظل التسامح رغم ذلك ضيافة مراقبة وتحت المراقبة، ضيافة مقترة وغيورة على سيادتها. ولنقل إن هذه الضيافة تنتمي في أحسن الحالات إلى الضيافة التي أسميها باسم الضيافة المشروطة والتي يمارسها عموماً الأفراد والعائلات والمدن والدول. فنحن نهب الضيافة بشرط أن يلتزم الآخر بقواعدنا ومعايير حياتنا إن لم يكن عليه أن يلتزم بلغتنا أيضاً وثقافتنا ونظامنا السياسي، الخ. وهذا هو معنى الضيافة الساري وممارستها الشائعة. تلك الضيافة التي تتيح لنا أن نستعملها بشرط احترام القواعد والقوانين والاتفاقيات القومية والدولية أو ما يسميه كانط في نص شهير باسم الاتفاقيات "الكوزموبوليتانية"(٩). أمَّا الضيافة الخالصة وغير المشروطة فهي الضيافة التي لا تتألف من **دعوة** كهذه ("إنني أدعوك واستقبلك في **بيتي** بشرط أن تتأقلم مع القوانين والمعايير المعمول بها في أرضي وفقاً للغتي وتقاليدي وذاكرتي، الخ".)، فالضيافة الخالصة وغير المشروطة هي الضيافة التي تجعل الضيافة **نفسها** تتفتح، أي أنها تكون منفتحة مسبقاً لمن لا ننتظر ولا ندعو من الأشخاص، أي أنها تكون منفتحة مسبقاً لأي زائر غريب تماماً، يظل عند **وصوله** غير معروف وغير متوقع، أي مغايراً تماماً. ولنسمِّ ذلك باسم ضيافة **الزيارة** خلافاً لزيارة **الدعوة**. ويجب ألاَّ نخفي على أنفسنا أن الزيارة

قد تكون أمراً خطيراً ولكن، هل للضيافة أن تكون ضيافة حقيقية دون مخاطرة، وهل للضيافة المضمونة والمأمونة والمزودة بنظام مناعي يحميها ضد كل ما هو آخر أن تكون ضيافة حقيقية؟ إلاَّ أنه صحيح أيضاً أن انعدام المناعة التي تحميني من الآخر بمقدوره أن يعرضني لخطر الموت.

ومن المؤكد أنه من المستحيل التعايش أو تطبيق الضيافة غير المشروطة عملياً. ولن نتمكن عموماً من إدراجها في نسق معين. فـ(ما) يحدثُ، يحدثُ، وهذا هو ما يمثل في الحقيقة الحدث الوحيد الجدير بهذا الاسم. وأنا أدرك جيداً أن مفهوم الضيافة الخالصة هذا لا يمكن له أن يصبح بنداً من بنود القانون أو السياسة. ولا يتسنى لدولة من الدول أن تسجله في جملة قوانينها. ولكن دون الحد الأدنى من الفكر الخاص بالضيافة الخالصة وغير المشروطة؛ دون الفكر الخاص بالضيافة التي لا تعني إلا بنفسها، فلن يتسنى لنا أبداً أن نشكل أي مفهوم عام للضيافة، بل ولن يتسنى لنا أن نحدد معايير الضيافة المشروطة (فيما يتعلق بطقوسها ووضعها القانوني ومقاييسها، والاتفاقيات القومية والدولية الخاصة بها). فدون فكر الضيافة الخالصة هذا (وبطريقته الخاصة يصبح هذا الفكر بمثابة تجربة) لن نستطيع معرفة شيء عن الآخر ولن نستطيع معرفة آخرية الآخر، أي الذي (أو التي) يدخل في حياتنا دون دعوة. ولن نعرف شيئاً عن الحب أو عن "العيش سوياً" مع الآخر في "حياة مشتركة" لم يسبق تسجيلها في أي نسق شامل أو في أي مجموع، حيث إن الضيافة غير المشروطة والتي لم تصبح بعد قانونية ولا سياسية هي الشرط الأساسي لما هو

سياسي ولما هو حقوقي. ولنفس الأسباب فإنني لست متأكداً من أن الضيافة غير المشروطة تنتمي إلى الأخلاق وذلك لأنها لا تخضع حتى لقرار معين. ومع ذلك فكيف يمكن للأخلاق أن تكون بلا ضيافة؟(١٠).

ونحن هنا بصدد هذه المفارقة وهذه المعضلة حيث يتنافر هذان النوعان من الضيافة فيما بينهما مع كونهما غير منفصلين. وهذا التنافر يتلخص في أننا لا ننتقل من ضيافة إلى أخرى إلا بالقفز المطلق فوق المعرفة والسلطة وفوق المعايير والقواعد. تحتل الضيافة غير المشروطة مكانة متسامية *transcecdante* تعلو على السياسة والقانون التشريعي، بل وعلى الأخلاق. أمَّا عدم الانفصال فينتج مما يلي: إنني لا أستطيع أن أفتح الباب وأن أتعرض لمجيء الآخر أو أن أمنحه أي شيء دون أن أجعل من هذه الضيافة ضيافة فعلية، أي دون أن أمنح شيئاً ملموساً ومحدداً. وبالتالي يؤدي هذا التحديد إلى إعادة تسجيل الشيء غير المشروط في نسق معين للشروط. ودون ذلك فلن تمنح الضيافة شيئاً. أمَّا الذي سيظل غير مشروط أو مطلقاً (بالمعنى الألماني)، إذا شئتِ، *unbedingt* ، فهو ما يجازف بألاَّ يصبح شيئاً لو لم تحوله الشروط (*Bedingungen*) إلى شيء معين (*Ding*). وتقع المسؤوليات (السياسية والقانونية التشريعية والأخلاقية)، لو اتفق لها أن تقع، في إطار مثل هذه الصفقات وهي في كل مرة صفقات متفردة للغاية وكأنها حدث يحدث ما بين هذين النوعين من الضيافة، الضيافة المشروطة والضيافة غير المشروطة.

■ **ج. ب. : من بالغ الصعوبة التفكير فلسفياً في حقيقة أن هذين القطبين يمثلان قطبين متنافرين مع أنهما لا ينفصلان. كيف سيتسنى للخطاب السياسي أن يتمثل هذا؟ وهل يتألف الحل في المثل الأعلى الكوزموبوليتاني الحديث؟**

● ج. د. : تعود الفكرة الكوزموبوليتانية إلى تراث قديم يرجع كما قلنا من قبل إلى القديس بولس في رسالته إلى أهل غلاطية ويرجع أيضاً إلى الرواقيين وإلي كانط الذي يوضح في دراسته القصيرة "**من أجل سلام دائم**" *Zum ewigen Frieden* لماذا يجب التخلي عن فكرة "الجمهورية العالمية" (*Weltrepublik*) وليس عن فكرة "القانون الكوزموبوليتاني". وهذا القانون لا يمت بصلة لـ"التصور الخرافي والمهووس للقانون" (*keine phantastische und überspannte des Rechts*). فعلى العكس، سيصبح هذا التخلي عن فكرة الجمهورية العالمية شرط الاقتراب المتواصل من السلام الدائم. وبالطبع يجب الحفاظ على روح هذا التراث. (وأعتقد أن أغلب المؤسسات الدولية تقوم بذلك منذ نهاية الحرب العالمية الأولى). ومن أجل أن تصبح هذه المؤسسات ملائمة لعصرنا الحالي يجب علينا أن نبدأ بمساءلة الحدود الحاسمة التي خطها لهذه المؤسسات الخطاب الأُنطولوجي-اللاهوتي والخطاب الفلسفي والديني الذي تمت في إطاره صياغة هذا المثل الأعلي الكوزموبوليتاني. وهذه مهمة كبرى ولن يتاح لنا الوقت لكي نقوم بعرضها هنا(١١). وما أسميه باسم "الديموقراطية القادمة" *démocratie à venir* هو ما يجب أن يتجاوز حدود الكوزموبوليتانية،

أي، بعبارة أخرى، ما يجب أن يتجاوز حدود المواطنة في العالم. وتتوافق هذه الديموقراطية مع ما سيجعل الأحياء المتفردين، أياً كانوا، "يحيون سوياً" حتى وإن لم يُعَرِّفوا أنفسهم على أنهم مواطنون أو، بعبارة أخرى حتى وإن لم يكونوا "رعايا" بشكل قانوني في دولة معينة وحتى لو لم يكونوا أعضاء شرعيين في دولة قومية معينة وحتى لو كانت هذه الدولة هي دولة العالم الفيدرالية. إذ يتعلق الأمر في النهاية بتحالف يتخطى "السياسة" كما تم التعارف عليها منذ زمن بعيد (أي باعتبارها من المميزات التي تتمتع بها الدولة أو انتماء المواطن إلى دولة مرتبطة بأرض، الخ، حتى وإن ذَكَّرَنَا شميت بأن الدولة ليست بالشكل الوحيد للسياسة). ولن يؤدي ذلك إلى الابتعاد عن السياسة بل على العكس سيحثنا بالتأكيد على أن نفكر تفكيراً مختلفاً وعلى أن نطبق مفاهيم أخري لـ"السياسة" و"العالم"، الذي لا يتمثل في أنه **الكون** *Cosmos*. وبما أن كل هذه الأشياء غير متاحة لزمن طويل لذا يجب علينا أن نتوسع في ممارسات المواطنة في العالم والتي يُحَرَّمُ منها بشتى الطرق كثير من الرجال والنساء الذين، إن لم ننكر عليهم حق المواطنة، فإننا نحد من "حقوق الإنسان والمواطن" التي يمكنهم التطلع إليها.

■ ج. ب. : يبدو لي أن وضع مفهوم الكوزموبوليتانية موضع التفكيك يتضمن وضع فكرة الدولة موضع التفكيك.

● ج. د. : تفترض الكوزموبوليتانية الكلاسيكية وجود شكل من أشكال سيادة الدولة، أي وجود شيء ما يشابه الدولة العالمية والتي بمقدور المفهوم الذي تقوم عليه أن يتمثل في المفهوم اللاهوتي للسياسة أو أن يتمثل في المفهوم العلماني لها (أي الذي هو أيضاً ينتسب سرياً إلى ما هو لاهوتي - سياسي). وأنا لا أظن أن على فلسفة التفكيك أن تشن هجوماً مباشراً ومن طرف واحد على الدولة. حيث إن الدولة ستظل الضمانة الوحيدة ضد قوى ومخاطر كثيرة وذلك في سياقات عديدة علينا أن نحددها، فالدولة هي التي تضمن حق المواطنة الذي تحدثنا عنه. وتختلف المسؤوليات التي سيكون علينا القيام بها تجاه الدولة في كل مرة باختلاف السياقات المعنية وليست هناك أية نسبية في الاعتراف بذلك. ولكن، في الأمد الطويل، يجب ألاَّ تعرقل هذه الحسابات الضروريةوضع شكل الدولة نفسه موضع التفكيك، هذا الشكل الذي يجب في يوم ما ألاَّ يظل الكلمة الأخيرة للسياسة. وهذه النزعة إلى "التفكيك" لم تنتظر أن نتحدث عن "التفكيك"، وذلك لأن التفكيك يأخذ مجراه منذ زمن بعيد وسيدوم لزمن طويل. ولن يكون ذلك عن طريق التخلص في يوم وليلة من الدولة ذات السيادة أو عن طريق التخلص منها في لحظة، وإنما سيحدث ذلك من خلال اجتياز الدولة لسلسلة طويلة من الانقلابات والتحولات غير المتوقعة وعن طريق خضوع سيادتها للتجزئة وللتقييد اللذين لم يسمع بهما من قبل. فقد تم إقرار فكرة تجزئة السيادة أو بعبارة أخرى فكرة تقييدها ووضعت في موضع التنفيذ العملي. ومن ثم فإن السيادة القابلة للانقسام وللتجزئة تتناقض مع مفهوم السيادة

الخالصة. وقد ذَكَّرَنَا كل من بودن وهوبز وآخرون بأن السيادة لا تقبل التجزئة. على أن السيادة قد بدأت بالفعل في الخضوع لعملية التفكيك التي لن تنتهي لأننا لن نتخلى ويجب ألاَّ نتخلى بيسر وببساطة عن قيم الاستقلال الذاتي والحرية بالإضافة أيضاً إلى السلطة أو القوة المرتبطتين بلب القانون نفسه. فكيف لنا أن نصالح بين **الاستقلال الذاتي** غير المشروط (والذي هو بمثابة الأساس المؤسس لفكر الأخلاق المثالي، ولسيادة الذات، ومثال التحرر والحرية، الخ)، وبين سيادة **قانون الآخر** *hétéro-nomie* والذي ذكرتكِ بأنه هو ما ينطبق على سائر أنواع الضيافة غير المشروطة والجديرة بهذه التسمية والتي تنطبق على كل استقبال لآخر باعتباره آخر؟ فالقرار، لو وجد القرار، سيظل دائماً قرار الآخر، وقد حاولت أن أوضح ذلك في موضع آخر(١٢). فمسؤولية اتخاذ قرار ما، لو وجد القرار، ولو وجب تحمل هذه المسؤولية، إنما تتواجد في كل مرة بشكل فريد لا يقارن، دون أن تتبع أي برنامج معياري ودون أن ترتكز على معرفة مؤكدة. حيث تتمثل هذه المسؤولية في الحسبة التي تنعقد بين متطلبات الاستقلال الذاتي والمتطلبات التي يضعها قانون الآخر. وكلاهما على نفس الدرجة من الإلزام.

■ ج. ب.: لقد قمنا بالحديث عن التسامح وعن الضيافة والكوزموبوليتانية. كيف ترون المشاكل المتعلقة بحقوق الإنسان؟ ما هي العلاقة بين فكرة القانون وفكرة الضيافة؟ حيث تفترض فكرة القانون

حق شخص معين في أن يستخدمه من أجل علاقته بالآخر وذلك تحديداً في إطار مجتمع أو جماعة منظمة. فإذا لم يعد مفهوم الدولة، وهو مفهوم الجماعة المنظمة وفقاً للقانون التشريعي، هو كلمة السياسة الأخيرة، فكيف ستحافظون على حقوق الإنسان؟

● **ج. د.** : إن ما يحدث اليوم وبشكل مطرد، على العكس من ذلك، هو أن مساءلة سلطة السيادة في الدولة إنما تتم تحت اسم حقوق الإنسان وعالمية هذه الحقوق كما تتم إقامة محاكم دولية جزائية ونتهيأ فيها لمحاكمة رؤساء الدول والجيوش الذين يتم انتزاعهم من ولاية قضاء بلادهم. ذلك أن مفاهيم مثل الجرائم ضد الإنسانية وجرائم الحرب لم تعد تقع في دائرة اختصاص العدالة في الدول القومية والدول ذات السيادة. أو على الأقل من ناحية المبدأ. وأنتِ تعرفين المشاكل الهائلة الجارية الآن بخصوص هذا الأمر.

ولذا يجب أن نتمسك أكثر من ذي قبل بحقوق الإنسان. حيث **يجب أن توجد حقوق للإنسان**. وتعني كلمة **يجب** أن هناك دائماً نقصاً أو تقصيراً ما، اي أن حقوق الإنسان غير كافية أبداً. وهو ما يكفي لتذكيرنا بأنها ليست حقوقاً طبيعية. ذلك أن لهذه الحقوق تاريخاً حديثاً ومركباً ولم يكتمل. فمنذ الثورة الفرنسية ومع أول إعلان لهذه الحقوق وحتى الحرب العالمية الثانية، لا تتوقف حقوق الإنسان عن أن تصبح أكثر ثراءً ودقة وتحديداً. (حيث أصبحت هناك حقوق للمرأة، كما أصبحت هناك حقوق للطفولة، وحق في العمل، وحق في التعليم، وحقوق للإنسان تتعدى "حقوق الإنسان المواطن"، إلخ). ولكي نأخذ

تاريخية هذه الحقوق بعين الاعتبار وإمكانية استكمالها بشكل تتأكد به يجب علينا ألاَّ نمنع أنفسنا أبداً من مساءلة جميع المفاهيم المتعلقة بها و، على قدر الإمكان، بشكل جذري. كإنسانية الإنسان ("صفات الإنسان الخاصة"، وهذا يتعلق بجميع الكائنات الحية غير الإنسانية، كما يجب مساءلة المفاهيم الأدائية للقانون التشريعي الحديث ومساءلة مفهوم "الجرائم ضد الإنسانية" ومساءلة تاريخها نفسه)، كما يجب مساءلة مفهوم القانون نفسه، بل ومفهوم التاريخ نفسه.

وذلك لأن العدالة لا تتوقف عند حدود القانون(١٣). ولا تتوقف عند حدود الواجب الذي يجب أو سيكون من الواجب عليه أن يتعدى المفروض والملزم بشكل بالغ المفارقة. وقد حاولتُ في موضع آخر توضيح أن فكر الأخلاق المثالي يبدأ فيما وراء القانون وفيما وراء الواجب وفيما وراء الملزم. فمن السهل علينا أن نفهم فكرة ما وراء القانون أما فكرة ما وراء الواجب فتظل أمراً لا يعقله العقل. وأذكرك بما قاله كانط: أنه ليس على الفعل الأخلاقي أن "يتوافق مع الأخلاق" فقط (*Pflichtmässig*) بل عليه وأن يُنَفَّذَ "بدافع الواجب" (*eigentlich aus Pflicht*)، "بدافع الواجب الخالص" (*aus reiner Pflicht*)، وإذا ما اتبعنا كانط في هذه النقطة، كما يجب علينا دون شك، سيكون علينا أن نقفز قفزة ضرورية أخرى. فإذا ما قمتُ بأفعالي بدافع الواجب الخالص، **ولأنه من الواجب عليّ أن أقوم بذلك** ولأن هناك ديناً يجب عليّ رده، فسيؤدي ذلك إلى تلويث نقاء الفكر الأخلاقي أو الأخلاق ووضع حدين لهما:

١ - **فمن ناحية** سأجعل أفعالي خاضعة لمعرفة، أي أنه من

المفترض عليَّ أن أعرف ماهية الواجب الخالص الذي يجب على أفعالي أن تُنَفَّذَ باسمه. إلاَّ أن الفعل الذي يكتفي بالانصياع لمعرفة معينة ليس إلاَّ محصلة محسوبة لها وليس إلا تنفيذاً لمعيار أو لبرنامج معين. وبالتالي فلا يقوم هذا الفعل باختبار أي قرار جديد بهذا الاسم أو أية مسؤولية جديرة بهذه التسمية.

٢ - **ومن الناحية الأخرى**، فإنني عندما أقوم بأفعال مدفوعة بدافع الواجب الخالص، فإنني إنما أرد ديناً وبالتالي فإنني أستكمل دائرة التبادل المادي ولا أتجاوز أبداً هذا الشكل الكلي للتبادل أو إعادة التملك الذي يجب أن تفيض العطية عليه وأن تفيض عليه الضيافة، الحدث نفسه. ومن ثم فلابد من وجود واجب يتخطى الواجب ويجب تجاوز القانون إلى ما بعده وتجاوز التسامح إلى ما بعده وتجاوز الضيافة المشروطة وتجاوز التبادلات، إلخ. وتجاوز هذه الأمور لا يعني أن نفقد الثقة فيما نتجاوزه منها. ومن هنا صعوبة إبرام صفقة مسؤولة بين هذين الأمرين أو بالأصح بين الأمر وما يتجاوز الأمر. ومن هنا أيضاً تنبثق جميع المعضلات وحتمية مخاطر الحصانة الذاتية.

■ **ج. ب. : وهذا ما يشابه الفكرة المقوِّمة** *idée régulattice* **وإن كنت أعرف جيداً أنكم لا تفضلون هذا التعبير...**

● **ج. د.** : هذا صحيح، وإن كانت هذه التحفظات ليست رفضاً

كاملاً. فهي مجرد تحفظات. وهي أفضل من لا شيء. هذا لو كان في مقدورنا أن نقول أفضل من لا شيء بخصوص الفكرة المُقَوِّمة لأن الفكرة المُقَوِّمة هي ما قد يمثل الاحتياطي النهائي. وحتى إذا كان هذا الملاذ الأخير مهدداً بأن يصبح مجرد ذريعة إلاّ أنه يظل محتفظاً بقيمة عليا وأنا لا أقسم بأنني لن ألجأ إلى استعمالها.

وتحفظاتي من **ثلاثة أنواع**. فبعض هذه التحفظات يتعلق أولاً بالاستعمال الجبان والدارج للفكرة المقوِّمة خارج المعنى الدقيق الذي وضعه كانط لها. وتظل الفكرة المُقَوِّمة في هذه الحالة فكرة تنتمي إلى نسق الأمور الممكنة، إلى مثالية الأمور الممكنة والمحالة إلى اللانهاية، إلاّ أنها تشكل رغم ذلك في ختام هذا الزمن اللانهائي جزءاً مما لا يزال ممكناً وتشكل جزءاً مما هو ممكن وتشكل جزءاً من الإمكانية الضمنية والمقدرة التي تكون بوسع شخص ما، "القدرة" على بلوغ الهدف، من الناحية النظرية، وتحت شكل لا يظل بريئاً من كل هدف غائي.

وفي مقابل هذا فإنني أواجهها **في المقام الأول** بكل ما أدرجته منذ لحظات تحت عنوان غير - الممكن وتحت ما يجب أن يظل (بشكل غير سلبي) غريباً عن نسق الإمكانية وعن نسق القدرة، أي عن عبارة "بمقدوي أن" وأن يظل غريباً عن النسق النظري أو الوصفي وكل الأنساق التقريرية والأدائية، باعتبار أن النسق الأدائي لا يزال ينطوي على سلطة الأنا التي تضمنها تقاليد قادرة علي تحييد حدثية الحدث. وهذا بعينه ما أشرت إليه منذ ساعة عندما تحدثت عن قانون الآخر والقانون الذي يأتي من الآخر، وعندما تحدثت عن المسؤولية وعن قرار الآخر -أي الآخر القابع في أعماقي، وهو الأكبر والأقدم مني. ولا

يجردني غير ـ الممكن هذا من أي شيء. وهو لا يشكل الشيء الذي لا يمكن الوصول إليه، كما لا يشكل الشيء الذي أحيله إلي المالانهاية. غير ـ الممكن هو الشيء الذي يعلن لي وجوده وهو ما ينقض عليَّ وهو ما يسبقني وهو ما يأسرني **هنا الآن** في شكل الفعل الفعال الذي لا يقبل الإضمار. وغير ـ الممكن هو ما ينقض عليَّ من أعلى في شكل فروض ليس بوسعها الانتظار على مشارف الأفق، وهو ما يؤرق أمني، وهو مالا يتيح لي إرجاءه إلى إشعار آخر. ولا يمكن لهذه الضرورة القصوى أن تصبح أمراً مثالياً كما لا يمكن للآخر باعتباره آخر أن يصبح أمراً **مثالياً**. وبالتالي لا يمثل غير ـ الممكن هذا **فكرة** مقوِّمة (*régulatrice*) ولا **مثلاً أعلى** *idéal* مقوّماً (*régulateur*)، فهو بما لا يقبل الجدل، من أشد الأمور واقعية. مثله في ذلك مثل الآخر. مثله في ذلك مثل اختلاف الآخر الذي لا يقبل الاختزال والذي لا يقبل التملك.

أما **في المقام الثاني**، فلا يمكن للمسؤولية عما يجب اتخاذه من قرارات وللمسؤولية عما يجب القيام به من افعال أن تتألف من إتباع مقاييس أو قواعد معينة أو تطبيقها أو تنفيذها. فعندما تكون هناك قواعد محددة وعندما يكون في مقدوري معرفة ما يجب أن افعل، ومن اللحظة التي تقوم هذه المعرفة فيها مقام القانون، فإن الفعل يتبع المعرفة كمحصلة محسوبة: لأننا **نعرف** الطريق الذي علينا أن نقطعه ولا نتردد، لأن القرار لم يعد له أن يقرر شيئاً وإنما عليه أن يفرض نفسه بالآلية التي ننسبها للآلة. ولم يعد هناك اي مكان يتسع لأي نوع من أنواع العدل ولا لأي ضرب من ضروب المسؤولية، (قانونية كانت أم سياسية أم أخلاقية، الخ).

وفي المقام الثالث والأخير، ولو رجعنا هذه المرة إلى المعنى المحدد الذي يخلعه كانط على الاستعمال المقوِّم للأفكار خلافاً لاستعمالها **التأسيسي** ولكي أعبر عن وجهة نظر دقيقة بخصوص هذا الموضوع، ولأجل استيعاب هذا البنيان النظري، سيجب تبني النقد الكانطي تبنياً كاملاً. وأنا لا أستطيع الانكباب على ذلك جدياً واتخاذ قرار بشأنه هنا. لذا يجب على الأقل مساءلة ما يسميه كانط إذن بـ"الحقوق المتنوعة للعقل"(١٤)، **المخيال**، (أي ما يسميه **بيؤرة الخيال** *focus imaginarius* التي تمتد إليها وتتقاطع فيها جميع الخطوط التي تتحكم في قواعد الفهم، وهو غير العقل، من أجل أن **تقترب** منها دون نهاية)، كما يجب مساءلة **الوهم** الضروري الذي لا يخدع بالضرورة وهذا الشكل الذي يتخذه هذا الاقتراب أو المقاربة التي تمتد بشكل غير مُعَرَّفٍ نحو قانون العالمية وفوق كل شيء نحو الاستخدام، الذي لا مفر منه، للتشبيه **(كــأن)** *Als ob, comme si, as if*(١٥)*. ونحن لا نستطيع أن نخوض في ذلك الآن ولكن لكِ أن تتخيلي الحذر الذي أستعمل به هذه الفكرة المتعلقة بالفكرة المُقَوِّمة. وعلينا ألاَّ ننسى، بما أننا نتحدث عن العالم وعن العولمة، أن نفس فكرة **العالم** تظل بالنسبة لكانط(١٦) فكرة مقوِّمة وأنها الفكرة الثانية التي تقع بين فكرتين أخريين تتميزان بشكلين من أشكال السيادة أي أنها الفكرة التي تقع، إن جاز لي القول، بين نفسي باعتبارها روحاً وطبيعة مفكرة من ناحية، والله من ناحية أخرى.

وهذه بعض الأسباب التي تدفعني إلى التردد في استخدام تعبير الفكرة المُقَوِّمة عندما أتحدث عما هو قادم وعندما أتحدث عن

الديموقراطية القادمة، هذا دون أن أتخلى عن الحديث عن العقل وعن "حقوق العقل".

■ **ج. ب. : أنتم تتبعون كير كيجارد في هذا الاتجاه.**

● ج. د. : دون شك، كما هي الحال دائماً، لكنني حين أتبع كيركيجارد فإنني أتبع كيركيجارد غير مسيحي، وبوسعك تخيل صعوبة التفكير في ذلك. وقد حاولت توضيح ذلك في موضع آخر(١٧). فأنا دائماً ما أتظاهر بالموافقة على ما يعنيه كانط بـ **كأنّ** (مع أنني لا أنجح في ذلك) وأتظاهر **وكأنّ** كيركيجارد يعينني على التفكير فيما وراء مسيحيته الخاصة **وكأنّه** لا يريد في الحقيقة أن يعرف أنه غير مسيحي أو **كأنّه** يتنكر لعدم معرفة ما يعني أن يكون المرء مسيحياً (وأنا من ناحيتي، ليس بوسعي أن أصدقه، وعموماً فأنا لا أستطيع أن أصدق أي شيء، ولا أن أصدق ما يسمى بالتصديق).

لكن ما يجعل من الأصول التي يجري وفقاً لها لقاء كهذا أمراً مستحيلاً وغير عملي هو قانون النوع الذي يملي علينا دائماً أن نتظاهر **وكأنّ** كل ما نتحدث عنه بشكل تلقائي لم يسبق لي أنا نفسي وآخرون تناوله في مواضع أخرى في كتابات تم نشرها بالفعل والبرهنة عليه بشكل أكثر استفاضة. وكما ترين، فإنني أعتقد أنني مضطر في كل لحظة أن أتظاهر **وكأنّني** أحترم العقد المبرم بيننا وأخونه في آن واحد.

إشارات دريدا

(١) يلهمني، وأنا أعيد القراءة، المضمون الذي أسحبه هنا على كلمة **الطوباوية** *Utopie* وعلى كلمة **المعضلة** *Aporie* بتأويل لاهٍ وساخر لتصريح هيدجر *Heidegger* ("فقط لا يزال بمقدور إله ما أن ينقذنا". نُشر هذا التصريح في حوار مع مجلة *Spiegel* في سنة ١٩٧٦).

فكيف يتسنى للمرء في الواقع أن ينكر أن اسم "الإله القادم" هو ما قد يتوافق مع الشكل النهائي للسيادة، هذا الشكل الذي قد يكون باستطاعته التوفيق بين العدالة المطلقة والقانون المطلق وبالتالي أيضاً تحقيق التصالح مع القوة المطلقة والجبروت المنقذ شأن كافة أشكال السيادة وكافة أنواع القانون؟ حيث سنستطيع دائماً إضفاء اسم "الإله القادم" على التطبيق البعيد الاحتمال لما ذكرته لتوي في الفقرة التي تحدثت فيها عن "الإيمان بهذا الشيء المستحيل". هذا "الإيمان" ليس بغريب عمّا أسميته في موضع آخر باسم الخلاص دون فكرة الخلاص الديني *messianicité sans messianisme* كبنية عالمية (وقد أشرت إلى ذلك في **أشباح ماركس** على سبيل المثال، *Spectres de Marx* وفي أماكن عديدة أخرى).

وبالطبع كان سيؤدي هذا الشطح في التأويل إلى إصابة هيدجر بالصدمة. فهذا بالتأكيد ما "لم يشأ أن يقول". وكان سيرى في خطابي الساخر **(وهو في رأيي مخطئ في ذلك)** الأعراض المرضية لكل ما ندد به تحت بند التشريع وتحت بند التكنيك أو حتى ما أسماه بـ"دولة التكنيك". ففي نفس الحوار كان قد أجاب بالفعل بنعم مختصرة دون تعليق أو استئناف بنعم حازمة وواضحة على السؤال التالي الذي توجه به الصحفي إليه "من الواضح أنكم ترون، وقد أعربتم عن هذا بنفس هذه العبارة، أن

هناك اتجاهاً عالمياً قد يؤدي أو أنه قد أدى بالفعل، إلى قيام دولة التكنيك المطلق؟ نعم".

ومن البديهي أنه ليس هناك ما هو أقل شبهاً بـ"دولة التكنيك المطلق" ممّا أتحدث عنه تحت اسم "الإيمان" وتحت اسم **الخلاص** دون فكرة الخلاص الديني وتحت اسم **الديموقراطية القادمة** والوعد غير المؤكد **بمؤسسة دولية عادلة** ومعَزَّزَة بعدالتها، **متمتعة بسيادة دون فكرة السيادة، الخ.**

(٢) أجيز لنفسي هنا أن أحيل إلى بعض النصوص التي أتناول فيها هذا الموضوع (**عن الروح** *De l'esprit*، **الرأس الآخر** *L'autre cap*، **كورا** *Khora*... **والإيمان والعلم** *Foi et savoir*، إلخ.

(٣) ولأجل مزيد من الإمعان والتفصيل في هذه الكلمات التي استعملتها هنا أجيز لنفسي أن أعود بكم مرة أخرى إلى كتاب **الإيمان والعلم** *Foi et savoir*.

(٤) انظر على سبيل المثال عبارات مثل: "وكأنه كان ممكناً" *as if it were possible*. و"بين حدود كمثل هذه الحدود" *within such limits* في كتاب **سؤال دريدا وإجاباته عن الفلسفة** *Questioning Derrida, with his replies on philosophy* الصادر عن دار Ashgate، برلنجتون *Burlington*، الولايات المتحدة ٢٠٠١. وانظر أيضاً **آلة الورق** *Papier Machine* الصادر عن دار Galilée، باريس ٢٠٠١. انظر كذلك **الجامعة غير المشروطة** *L'Université sans condition* الصادر عن دار Galilée، باريس ٢٠٠١. وانظر كتاب **دون ذريعة** *Without alibi* الصادر عن دار Stanford ٢٠٠٢، الخ.

(٥) انظر أعلاه، **دون ذريعة** *Without alibi* **والجامعة غير المشروطة** *L'Université sans condition*.

(٦) انظر **الجامعة غير المشروطة** *L'Université sans condition* **ودون ذريعة** *Without alibi*.

(٧) انظر بنيامين "**من أجل نقد العنف**" *Zur Kritik der Gewalt* وجاك دريدا "**قوة القانون**" *Force de loi* الصادر عن دار Galilée، باريس ١٩٩٤.

(٨) انظر **صيدلية أفلاطون** *La pharmacie de Platon* وانظر "**البعثرة**" *La dissémination*، الصادر عن دار *Seuil*، ١٩٧٢.

(٩) انظر جاك دريدا **عن الضيافة** *De l'hopitalité* الصادر عن دار Calman-Lévy باريس، ١٩٩٧. وانظر **عن الضيافة** *On Hospitality* الصادر عن Stanford University Press، ٢٠٠٠. وانظر إيضاً **يا كوزموبوليتانيو العالم عليكم أن تبذلوا جهداً أكبرا** *Cosmopolite de tous les pays, encore un effort* الصادر عن دار Galilée، باريس، ١٩٩٧. وانظر أيضاً **بخصوص الكوزموبوليتانية والعفو** *On Cosmopolitanism and forgiveness* الصادر عن دار *Routledge*، نيويورك، ٢٠٠١.

(١٠) انظر **وداعاً إيمانويل لفيناس** *Adieu à Emmmanuel Lévinas* الصادر عن دار Galilée، **باريس**، ١٩٩٧.

(١١) انظر كتاب **يا كوزموبوليتانيو العالم عليكم أن تبذلوا جهداً أكبرا** *Cosmopolite de tous les pays, encore un effort* وانظر أيضاً كتاب **سياسات الصداقة** المذكور أعلاه *Politiques de l'amitié* وخاصة فيما يتعلق بالإخاء *Fraternité*

(١٢) انظر كتاب **سياسات الصداقة** *Politiques de l'amitié* المذكور أعلاه.

(١٣) انظر كتاب **قوة القانون** *Force de loi* المذكور أعلاه.

(١٤) *"... ein verschiedenes Interesse der Vernunft". Kiritik der reinen Vernunft, (2ème édition 1887). Anhang zur Transcendantale Dialektik. Vom der regualativen Gebrauch der Ideen der reinen Vernunft* (Walter de Gruyter, Berlin 1968, Band III, p.440 (694).

(١٥) ونحن نعرف الدور الحاسم والخفي الذي تلعبه "**كأنّ**" *als ob, as if* في فكر

كانط وهو يتجسد بشكل خاص في علاقته بالفكرة المقوِّمة. فهو يتعلق بالنظر إلى الارتباطات التي تحكم الظواهر فيما بينها كما لو أنها كانت من تدابير عقل عظيم لا يمثل العقل الذي نملكه نحن إلا صورة ضعيفة منه. انظر كانط في كتابه **نقد العقل الخالص** *Kritik der reinen Vernunft* الصادر عن دار Walter de Gruyter، برلين، ١٩٦٨. هذا كما لو كان الذكاء الأسمى هو ما يضعه فكر فائق الحكمة. (انظر ٤٥٣ – ٧١٧). "ويتطلب في الحقيقة المبدأ المقوِّم للوحدة التنظيمية أن ندرس الطبيعة في كل مكان وكأنَّ بين كل هذه الاختلافات الممكنة وحدة تنظيمية نهائية إلى الأبد"، (انظر ٤٥٩ – ٤٦٠ و٧٢٨).

ولكي أضيف إلى المعنى الذي تناولت أعلاه ولكي أميز بين "التحفظ" و"الاعتراض"، فلنقل أنني أتظاهر أحياناً، وكأنَّ لا اعتراض لي على كأنَّ التي تحدث عنها كانط. وقد تناولت السؤال العسير الذي يواجهنا بخصوص كأنَّ التي تحدث عنها كانط وآخرون في كتابي **الجامعة غير المشروطة** *L'université sans condition* الصادر عن دار Galilée، باريس، ٢٠٠١ وفي كتابي **دون ذريعة** الصادر عن دار Stanford universty Press.

(١٦) *p. "Die zweite regulative Idee der bloss speculativen Vernunft ist der Weltegriff Überhaupt" (op. cit. p. 451-712).*

(١٧) *Cf. Donner la mort.*, Galilée, 1999, notamment p. 113 sq. *The Gift of Death*, tr. D. Wills, Chicago University Press, 1995, p. 80 sq.

إشارات المترجمة

* يتبنى فكر دريدا هذا المصطلح الذي يستخدمه كانط والذي يشير إلى إمكانية الخيال والوهم والتأليف والتصور السابق على الأفكار وتحقيقها كأنَّها حقيقة وكأنَّها ممكنة وذلك رغم انتمائها إلى النسق اللانهائي للخيال. وأدل مثال على ذلك هو فكر القانون الدولي الذي يضع صورة للعالم تسبق الواقع الذي يحاول الوصول إليه ويعبر عن هذه الصورة وكأنَّها (*als ob, comme si, as if*) ممكنة.

صفاء فتحي

❖ شاعرة وكاتبة مسرحية ومخرجة مسرحية وسينمائية مصرية، ولدت في ١٣ يوليو ١٩٥٨ في قصر هور بالمنيا وتلقت تعليمها في الإسكندرية والقاهرة والمنيا، حيث تخرجت في عام ١٩٨٠ من كلية الآداب - جامعة المنيا، وفي صيف العام التالي رحلت إلى باريس حيث تقيم الآن.

❖ في عام ١٩٩٢، نالت درجة الدكتوراه من جامعة السوربون عن رسالتها عن "**المسرح الملحمي الجديد في إنجلترا: چون آردن - إدوارد بوند**".

❖ أخرجت عدداً من المسرحيات والأفلام السينمائية في فرنسا وإنجلترا.

❖ صدرت لها مجموعتان شعريتان:

- **... وليلة**، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٦.
- **عرائس خشبية صغيرة تسبح في سموات المنيا وبرلين**، دار شرقيات، القاهرة، ١٩٩٨.

❖ صدر لها - بالاشتراك مع چاك دريدا - كتاب "**تصوير الكلمات**"، باريس، ٢٠٠٠.



المشروع القومى للترجمة

المشروع القومى للترجمة مشروع تنمية ثقافية بالدرجة الأولى، ينطلق من الإيجابيات التى حققتها مشروعات الترجمة التى سبقته فى مصر والعالم العربى ويسعى إلي الإضافة بما يفتح الأفق على وعود المستقبل، معتمدا المبادئ التالية:

١- الخروج من أسر المركزية الأوروبية وهيمنة اللغتين الإنجليزية والفرنسية.

٢- التوازن بين المعارف الإنسانية فى المجالات العلمية والفنية والفكرية والإبداعية.

٣- الانحياز إلى كل ما يؤسس لأفكار التقدم وحضور العلم وإشاعة العقلانية والتشجيع على التجريب.

٤- ترجمة الأصول المعرفية التى أصبحت أقرب إلى الإطار المرجعى فى الثقافة الإنسانية المعاصرة، جنبا إلي جنب المنجزات الجديدة التى تضع القارئ فى القلب من حركة الإبداع والفكر العالميين.

٥- العمل على إعداد جيل جديد من المترجمين المتخصصين عن طريق ورش العمل بالتنسيق مع لجنة الترجمة بالمجلس الأعلى للثقافة.

٦- الاستعانة بكل الخبرات العربية وتنسيق الجهود مع المؤسسات المعنية بالترجمة.



المشروع القومى للترجمة

العنوان	المؤلف	المترجم
١- اللغة العليا (طبعة ثانية)	جون كوين	ت : أحمد درويش
٢- الوثنية والإسلام	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣- التراث المسروق	جورج جيمس	ت : شوقى جلال
٤- كيف تتم كتابة السيناريو	انجا كاريتنكوفا	ت : أحمد الحضرى
٥- ثريا فى غيبوبة	إسماعيل فصيح	ت : محمد علاء الدين منصور
٦- اتجاهات البحث اللسانى	ميلكا إفيتش	ت : سعد مصلوح / وفاء كامل فايد
٧- العلوم الإنسانية والفلسفة	لوسيان غولدمان	ت : يوسف الأنطكى
٨- مشعلو الحرائق	ماكس فريش	ت : مصطفى ماهر
٩- التغيرات البيئية	أندرو س. جو[illegible]	ت : محمود محمد عاشور
١٠- خطاب الحكاية	جيرار جينيت	ت : محمد معتصم وعبد الجليل الأزدى وعمر حلى
١١- مختارات	فيسوافا شيمبوريسكا	ت : هناء عبد الفتاح
١٢- طريق الحرير	ديفيد براونيستون وايرين فرانك	ت : أحمد محمود
١٣- ديانة الساميين	روبرتسن سميث	ت : عبد الوهاب علوب
١٤- التحليل النفسى للأدب	جان بيلمان نويل	ت : حسن المودن
١٥- الحركات الفنية	إدوارد لويس سميث	ت : أشرف رفيق عفيفى
١٦- أثينة السوداء	مارتن برنال	ت: بإشراف: أحمد عتمان
١٧- مختارات	فيليب لاركين	ت : محمد مصطفى بدوى
١٨- الشعر النسائى فى أمريكا اللاتينية	مختارات	ت : طلعت شاهين
١٩- الأعمال الشعرية الكاملة	چورج سفيريس	ت : نعيم عطية
٢٠- قصة العلم	ج. ج. كراوثر	ت: يمنى طريف الخولى / بدوى عبد الفتاح
٢١- خوخة وألف خوخة	صمد بهرنجى	ت : ماجدة العنانى
٢٢- مذكرات رحالة عن المصريين	جون أنتيس	ت : سيد أحمد على الناصرى
٢٣- تجلى الجميل	هانز جيورج جادامر	ت : سعيد توفيق
٢٤- ظلال المستقبل	باتريك بارندر	ت : بكر عباس
٢٥- مثنوى	مولانا جلال الدين الرومى	ت : إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦- دين مصر العام	محمد حسين هيكل	ت : أحمد محمد حسين هيكل
٢٧- التنوع البشرى الخلاق	مقالات	ت : نخبة
٢٨- رسالة فى التسامح	جون لوك	ت : منى أبو سنه
٢٩- الموت والوجود	چيمس ب. كارس	ت : بدر الديب
٣٠- الوثنية والإسلام (ط٢)	ك. مادهو بانيكار	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣١- مصادر دراسة التاريخ الإسلامى	جان سوفاجيه - كلود كاين	ت : عبد الستار الحلوجى / عبد الوهاب علوب
٣٢- الانقراض	ديفيد روس	ت : مصطفى إبراهيم فهمى
٣٣- التاريخ الاقتصادى لإفريقيا الغربية	أ. ج. هوبكنز	ت : أحمد فؤاد بلبع
٣٤- الرواية العربية	روجر ألن	ت : حصة إبراهيم المنيف
٣٥- الأسطورة والحداثة	پول . ب . ديكسون	ت : خليل كلفت

٣٦- نظريات السرد الحديثة	والاس مارتن	ت : حياة جاسم محمد
٣٧- واحة سيوة وموسيقاها	بريجيت شيفر	ت : جمال عبد الرحيم
٣٨- نقد الحداثة	الن تورين	ت : أنور مغيث
٣٩- الإغريق والحسد	بيتر والكوت	ت : منيرة كروان
٤٠- قصائد حب	ان سكستون	ت : محمد عيد إبراهيم
٤١- ما بعد المركزية الأوربية	بيتر جران	ت : عاطف أحمد / إبراهيم فتحى / محمود ماجد
٤٢- عالم ماك	بنجامين بارير	ت : أحمد محمود
٤٣- اللهب المزدوج	أوكتافيو باث	ت : المهدى أخريف
٤٤- بعد عدة أصياف	ألدوس هكسلى	ت : مارلين تادرس
٤٥- التراث المغدور	روبرت ج دنيا - جون ف أ فاين	ت : أحمد محمود
٤٦- عشرون قصيدة حب	بابلو نيرودا	ت : محمود السيد على
٤٧- تاريخ النقد الأدبى الحديث (١)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٤٨- حضارة مصر الفرعونية	فرانسوا دوما	ت : ماهر جويجاتى
٤٩- الإسلام فى البلقان	هـ . ت . نوريس	ت : عبد الوهاب علوب
٥٠- ألف ليلة وليلة أو القول الأسير	جمال الدين بن الشيخ	ت : محمد برادة وعثمانى الميلود ويوسف الأنطكى
٥١- مسار الرواية الإسبانو أمريكية	داريو بيانويبا وخ. م بينياليستى	ت : محمد أبو العطا
٥٢- العلاج النفسى التدعيمى	بيتر . ن . نوفاليس وستيفن . ج . روجسيفيتز وروجر بيل	ت : لطفى فطيم وعادل دمرداش
٥٣- الدراما والتعليم	أ . ف . ألنجتون	ت : مرسى سعد الدين
٥٤- المفهوم الإغريقى للمسرح	ج . مايكل والتون	ت : محسن مصيلحى
٥٥- ما وراء العلم	چون بولكنجهور	ت : على يوسف على
٥٦- الأعمال الشعرية الكاملة (١)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود على مكى
٥٧- الأعمال الشعرية الكاملة (٢)	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمود السيد ، ماهر البطوطى
٥٨- مسرحيتان	فديريكو غرسية لوركا	ت : محمد أبو العطا
٥٩- المحبرة	كارلوس مونييث	ت : السيد السيد سهيم
٦٠- التصميم والشكل	جوهانز ايتين	ت : صبرى محمد عبد الغنى
٦١- موسوعة علم الإنسان	شارلوت سيمور - سميث	مراجعة وإشراف : محمد الجوهرى
٦٢- لذّة النّص	رولان بارت	ت : محمد خير البقاعى .
٦٣- تاريخ النقد الأدبى الحديث (٢)	رينيه ويليك	ت : مجاهد عبد المنعم مجاهد
٦٤- برتراند راسل (سيرة حياة)	ألان وود	ت : رمسيس عوض .
٦٥- فى مدح الكسل ومقالات أخرى	برتراند راسل	ت : رمسيس عوض .
٦٦- خمس مسرحيات أندلسية	أنطونيو جالا	ت : عبد اللطيف عبد الحليم
٦٧- مختارات	فرناندو بيسوا	ت : المهدى أخريف
٦٨- نتاشا العجوز وقصص أخرى	فالنتين راسبوتين	ت : أشرف الصباغ
٦٩- العالم الإسلامى فى أوائل القرن العشرين	عبد الرشيد إبراهيم	ت : أحمد فؤاد متولى وهويدا محمد فهمى
٧٠- ثقافة وحضارة أمريكا اللاتينية	أوخينيو تشانج رودريجث	ت : عبد الحميد غلاب وأحمد حشاد
٧١- السيدة لا تصلح إلا للرمى	داريو فو	ت : حسين محمود

٧٢- السياسي العجوز	ت. س. إليوت	ت: فؤاد مجلي
٧٣- نقد استجابة القارئ	چين . ب . تومبكنز	ت: حسن ناظم وعلي حاكم
٧٤- صلاح الدين والمماليك في مصر	ل . ا . سيمينوفا	ت: حسن بيومي
٧٥- فن التراجم والسير الذاتية	أندريه موروا	ت: أحمد درويش
٧٦- چاك لاكان وإغواء التحليل النفسي	مجموعة من الكتاب	ت: عبد المقصود عبد الكريم
٧٧- تاريخ النقد الأدبي الحديث ج ٣	رينيه ويليك	ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد
٧٨- العولمة: النظرية الاجتماعية والثقافة الكونية	رونالد روبرتسون	ت: أحمد محمود ونورا أمين
٧٩- شعرية التأليف	بوريس أوسبنسكي	ت: سعيد الغانمي وناصر حلاوي
٨٠- بوشكين عند «نافورة الدموع»	ألكسندر بوشكين	ت: مكارم الغمري
٨١- الجماعات المتخيلة	بندكت أندرسن	ت: محمد طارق الشرقاوي
٨٢- مسرح ميجيل	ميجيل دي أونامونو	ت: محمود السيد علي
٨٣- مختارات	غوتفريد بن	ت: خالد المعالي
٨٤- موسوعة الأدب والنقد	مجموعة من الكتاب	ت: عبد الحميد شيحة
٨٥- منصور الحلاج (مسرحية)	صلاح زكي أقطاي	ت: عبد الرازق بركات
٨٦- طول الليل	جمال مير صادقي	ت: أحمد فتحي يوسف شتا
٨٧- نون والقلم	جلال آل أحمد	ت: ماجدة العناني
٨٨- الابتلاء بالتغرب	جلال آل أحمد	ت: إبراهيم الدسوقي شتا
٨٩- الطريق الثالث	أنتوني جيدنز	ت: أحمد زايد ومحمد محيي الدين
٩٠- وسم السيف	ميجل دي ثرباتس	ت: محمد إبراهيم مبروك
٩١- المسرح والتجريب بين النظرية والتطبيق	باربر الاسوستكا	ت: محمد هناء عبد الفتاح
٩٢- أساليب ومضامين المسرح الإسبانوأمريكي المعاصر	كارلوس ميجل	ت: نادية جمال الدين
٩٣- محدثات العولمة	مايك فيذرستون وسكوت لاش	ت: عبد الوهاب علوب
٩٤- الحب الأول والصحبة	صمويل بيكيت	ت: فوزية العشماوي
٩٥- مختارات من المسرح الإسباني	أنطونيو بويرو باييخو	ت: سرى محمد محمد عبد اللطيف
٩٦- ثلاث زنبقات ووردة	قصص مختارة	ت: إدوار الخراط
٩٧- هوية فرنسا مج ١	فرنان برودل	ت: بشير السباعي
٩٨- الهم الإنساني والابتزاز الصهيوني	نماذج ومقالات	ت: أشرف الصباغ
٩٩- تاريخ السينما العالمية	ديفيد روبنسون	ت: إبراهيم قنديل
١٠٠- مساءلة العولمة	بول هيرست وجراهام تومبسون	ت: إبراهيم فتحي
١٠١- النص الروائي (تقنيات ومناهج)	بيرنار فاليط	ت: رشيد بنحدو
١٠٢- السياسة والتسامح	عبد الكريم الخطيبي	ت: عز الدين الكتاني الإدريسي
١٠٣- قبر ابن عربي يليه آياء	عبد الوهاب المؤدب	ت: محمد بنيس
١٠٤- أوبرا ماهوجني	برتولت بريشت	ت: عبد الغفار مكاوي
١٠٥- مدخل إلى النص الجامع	جيرار جينيت	ت: عبد العزيز شبيل
١٠٦- الأدب الأندلسي	د. ماريا خيسوس روبييرا متى	ت: د. أشرف علي دعدور
١٠٧- صورة الفدائي في الشعر الأمريكي المعاصر	نخبة	ت: محمد عبد الله الجعيدي

١٠٨- ثلاث دراسات عن الشعر الأندلسى — مجموعة من النقاد — ت : محمود على مكى
١٠٩- حروب المياه — چون بولوك وعادل درويش — ت : هاشم أحمد محمد
١١٠- النساء فى العالم النامى — حسنة بيجوم — ت : منى قطان
١١١- المرأة والجريمة — فرانسيس هيندسون — ت : ريهام حسين إبراهيم
١١٢- الاحتجاج الهادئ — أرلين علوى ماكليود — ت : إكرام يوسف
١١٣- راية التمرد — سادى پلانت — ت : أحمد حسان
١١٤- مسرحيتا حصاد كونجى وسكان المستنقع — وول شوينكا — ت : نسيم مجلى
١١٥- غرفة تخص المرء وحده — فرچينيا وولف — ت : سمية رمضان
١١٦- امرأة مختلفة (درية شفيق) — سينثيا نلسون — ت : نهاد أحمد سالم
١١٧- المرأة والجنوسة فى الإسلام — ليلى أحمد — ت : منى إبراهيم ، وهالة كمال
١١٨- النهضة النسائية فى مصر — بث بارون — ت : لميس النقاش
١١٩- النساء والأسرة وقوانين الطلاق — أميرة الأزهرى سنبل — ت : بإشراف/ رؤوف عباس
١٢٠- الحركة النسائية والتطور فى الشرق الأوسط — ليلى أبو لغد — ت : نخبة من المترجمين
١٢١- الدليل الصغير عن الكاتبات العربيات — فاطمة موسى — ت : محمد الجندى ، وإيزابيل كمال
١٢٢- نظام العبودية القديم ونموذج الإنسان — جوزيف فوجت — ت : منيرة كروان
١٢٣- الإمبراطورية العثمانية وعلاقاتها الدولية — نينل الكسندر وفنادولينا — ت: أنور محمد إبراهيم
١٢٤- الفجر الكاذب — چون جراى — ت : أحمد فؤاد بلبع
١٢٥- التحليل الموسيقى — سيدريك ثورپ ديڤى — ت : سمحه الخولى
١٢٦- فعل القراءة — ڤولڤانج إيسر — ت : عبد الوهاب علوب
١٢٧- ارهاب — صفاء فتحى — ت : بشير السباعى
١٢٨- الأدب المقارن — سوزان باسنيت — ت : أميرة حسن نويرة
١٢٩- الرواية الإسبانية المعاصرة — ماريا دولورس أسيس جاروته — ت : محمد أبو العطا وآخرون
١٣٠- الشرق يصعد ثانية — أندريه جوندر فرانك — ت : شوقى جلال
١٣١- مصر القديمة (التاريخ الاجتماعى) — مجموعة من المؤلفين — ت : لويس بقطر
١٣٢- ثقافة العولمة — مايك فيذرستون — ت : عبد الوهاب علوب
١٣٣- الخوف من المرايا — طارق على — ت : طلعت الشايب
١٣٤- تشريح حضارة — بارى ج. كيمب — ت : أحمد محمود
١٣٥- المختار من نقد ت. س. إليوت — ت. س. إليوت — ت : ماهر شفيق فريد
١٣٦- فلاحو الباشا — كينيث كونو — ت : سحر توفيق
١٣٧- مذكرات ضابط فى الحملة الفرنسية — چوزيف مارى مواريه — ت : كاميليا صبحى
١٣٨- عالم التليفزيون بين الجمال والعنف — إيڤلينا تارونى — ت : وجيه سمعان عبد المسيح
١٣٩- پارسيڤال — ريشارد ڤاچنر — ت : مصطفى ماهر
١٤٠- حيث تلتقى الأنهار — هربرت ميسن — ت : أمل الجبورى
١٤١- اثنتا عشرة مسرحية يونانية — مجموعة من المؤلفين — ت : نعيم عطية
١٤٢- الإسكندرية : تاريخ ودليل — أ. م. فورستر — ت : حسن بيومى
١٤٣- قضايا التنظير فى البحث الاجتماعى — ديريك لايدار — ت : عدلى السمرى
١٤٤- صاحبة اللوكاندة — كارلو جولدونى — ت : سلامة محمد سليمان

١٤٥- موت أرتيميو كروث — كارلوس فوينتس — ت : أحمد حسان
١٤٦- الورقة الحمراء — ميجيل دى ليبس — ت : على عبدالرؤوف البمبى
١٤٧- خطبة الادانة الطويلة — تانكريد دورست — ت : عبدالغفار مكاوى
١٤٨- القصة القصيرة (النظرية والتقنية) — إنريكى أندرسون إمبرت — ت : على إبراهيم على منوفى
١٤٩- النظرية الشعرية عند إليوت وأدونيس — عاطف فضول — ت : أسامة إسبر
١٥٠- التجربة الإغريقية — روبرت ج. ليتمان — ت : منيرة كروان
١٥١- هوية فرنسا مج ٢ ، ج١ — فرنان برودل — ت : بشير السباعى
١٥٢- عدالة الهنود وقصص أخرى — نخبة من الكتاب — ت : محمد محمد الخطابى
١٥٣- غرام الفراعنة — فيولين فانويك — ت : فاطمة عبدالله محمود
١٥٤- مدرسة فرانكفورت — فيل سليتر — ت : خليل كلفت
١٥٥- الشعر الأمريكى المعاصر — نخبة من الشعراء — ت : أحمد مرسى
١٥٦- المدارس الجمالية الكبرى — جى أنبال وآلان وأوديت ڤيرمو — ت : مى التلمسانى
١٥٧- خسرو وشيرين — النظامى الكنوجى — ت : عبدالعزيز بقوش
١٥٨- هوية فرنسا مج ٢ ، ج٢ — فرنان برودل — ت : بشير السباعى
١٥٩- الإيديولوچية — ديڤيد هوكس — ت: إبراهيم فتحى
١٦٠- آلة الطبيعة — بول إيرليش — ت: حسين بيومى
١٦١- من المسرح الإسبانى — اليخاندرو كاسونا وأنطونيو جالا — ت: زيدان عبدالحليم زيدان
١٦٢- تاريخ الكنيسة — يوحنا الآسيوى — ت: صلاح عبدالعزيز محجوب
١٦٣- موسوعة علم الاجتماع — جوردن مارشال — ت: بإشراف: محمد الجوهرى
١٦٤- شامبوليون (حياة من نور) — چان لاكوتير — ت: نبيل سعد
١٦٥- حكايات الثعلب — أ. ن أفانا سيفا — ت: سهير المصادفة
١٦٦- العلاقات بين المتدينين والعلمانيين فى إسرائيل — يشعياهو ليڤمان — ت: محمد محمود أبو غدير
١٦٧- فى عالم طاغور — رابندرانات طاغور — ت: شكرى محمد عياد
١٦٨- دراسات فى الأدب والثقافة — مجموعة من المؤلفين — ت: شكرى محمد عياد
١٦٩- ابداعات أدبية — مجموعة من المبدعين — ت: شكرى محمد عياد
١٧٠- الطريق — ميغيل دليبيس — ت: بسام ياسين رشيد
١٧١- وضع حد — فرانك بيجو — ت: هدى حسين
١٧٢- حجر الشمس — مختارات — ت: محمد محمد الخطابى
١٧٣- معنى الجمال — ولتر ت. ستيس — ت:إمام عبد الفتاح إمام
١٧٤- صناعة الثقافة السوداء — ايليس كاشمور — ت: أحمد محمود
١٧٥- التليفزيون فى الحياة اليومية — لورينزو فيلشس — ت: وجيه سمعان عبد المسيح
١٧٦- نحو مفهوم للاقتصاديات البيئية — توم تيتنبرج — ت: جلال البنا
١٧٧- أنطون تشيخوف — هنرى ترويا — ت: حصة إبراهيم المنيف
١٧٨- مختارات من الشعر اليونانى الحديث — نخبة من الشعراء — ت: محمد حمدى إبراهيم
١٧٩- حكايات أيسوب — أيسوب — ت: إمام عبد الفتاح إمام
١٨٠- قصة جاويد — إسماعيل فصيح — ت: سليم عبد الأمير حمدان
١٨١- النقد الأدبى الأمريكى — فنسنت ب. ليتش — ت: محمد يحيى
١٨٢- العنف والنبوءة — و.ب. ييتس — ت: ياسين طه حافظ
١٨٣- چان كوكتو على شاشة السينما — رينيه چيلسون — ت: فتحى العشرى

العنوان	المؤلف	المترجم
١٨٤- القاهرة... حالمة لا تنام	هانز إيندورفر	ت: دسوقي سعيد
١٨٥- أسفار العهد القديم	توماس تومسن	ت: عبد الوهاب علوب
١٨٦- معجم مصطلحات هيجل	ميخائيل إنوود	ت:إمام عبد الفتاح إمام
١٨٧- الأرضة	بُزرج علوى	ت:محمد علاء الدين منصور
١٨٨- موت الأدب	الفين كرنان	ت:بدر الديب
١٨٩- العمى والبصيرة	بول دى مان	ت:سعيد الغانمى
١٩٠- محاورات كونفوشيوس	كونفوشيوس	ت:محسن سيد فرجانى
١٩١- الكلام رأسمال	الحاج أبو بكر إمام	ت: مصطفى حجازى السيد
١٩٢- رحلة إبراهيم بك جـ١	زين العابدين المراغى	ت:محمود سلامة علاوى
١٩٣- عامل المنجم	بيتر أبراهامز	ت:محمد عبد الواحد محمد
١٩٤- مختارات من النقد الأنجلو-أمريكى	مجموعة من النقاد	ت: ماهر شفيق فريد
١٩٥- شتاء ٨٤	إسماعيل فصيح	ت:محمد علاء الدين منصور
١٩٦- المهلة الأخيرة	فالتين راسبوتين	ت:أشرف الصباغ
١٩٧- الفاروق	شمس العلماء شبلى النعمانى	ت: جلال السعيد الحفناوى
١٩٨- الاتصال الجماهيرى	ادوين إمرى وآخرون	ت:إبراهيم سلامة إبراهيم
١٩٩- تاريخ يهود مصر فى الفترة العثمانية	يعقوب لانداوى	ت: جمال أحمد الرفاعى وأحمد عبد اللطيف حماد
٢٠٠- ضحايا التنمية	جيرمى سيبروك	ت: فخرى لبيب
٢٠١- الجانب الدينى للفلسفة	جوزايا رويس	ت: أحمد الأنصارى
٢٠٢- تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٤	رينيه ويليك	ت: مجاهد عبد المنعم مجاهد
٢٠٣- الشعر والشاعرية	ألطاف حسين حالى	ت: جلال السعيد الحفناوى
٢٠٤- تاريخ نقد العهد القديم	زالمان شازار	ت: أحمد محمود هويدى
٢٠٥- الجينات والشعوب واللغات	لويجى لوقا كافاللى- سفورزا	ت: أحمد مستجير
٢٠٦- الهيولية تصنع علماً جديداً	جيمس جلايك	ت: على يوسف على
٢٠٧- ليل إفريقى	رامون خوتاسندير	ت: محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٠٨- شخصية العربى فى المسرح الإسرائيلى	دان أوريان	ت: محمد أحمد صالح
٢٠٩- السرد والمسرح	مجموعة من المؤلفين	ت: أشرف الصباغ
٢١٠- مثنويات حكيم سنائى	سنائى الغزنوى	ت: يوسف عبد الفتاح فرج
٢١١- فردينان دوسوسير	جوناثان كلر	ت: محمود حمدى عبد الغنى
٢١٢- قصص الأمير مرزبان	مرزبان بن رستم بن شروين	ت: يوسف عبدالفتاح فرج
٢١٣- مصر منذ قدوم نابليون حتى رحيل عبدالناصر	ريمون فلاور	ت: سيد أحمد على الناصرى
٢١٤- قواعد جديدة للمنهج فى علم الاجتماع	أنتونى جيدنز	ت: محمد محمود محى الدين
٢١٥- سياحت نامه إبراهيم بيك جـ٢	زين العابدين المراغى	ت: محمود سلامة علاوى
٢١٦- جوانب أخرى من حياتهم	مجموعة من المؤلفين	ت: أشرف الصباغ
٢١٧- مسرحيتان طليعيتان	ص. بيكيت	ت: نادية البنهاوى
٢١٨- لعبة الحجلة (رايولا)	خوليو كورتازان	ت: على إبراهيم على منوفى
٢١٩- بقايا اليوم	كازو ايشجورو	ت: طلعت الشايب
٢٢٠- الهيولية فى الكون	بارى باركر	ت: على يوسف على
٢٢١- شعرية كفافى	جريجورى جوزدانيس	ت: رفعت سلام

٢٢٢- فرانز كافكا	رونالد جراى	ت: نسيم مجلى
٢٢٣- العلم فى مجتمع حر	بول فيرابنر	ت: السيد محمد نفادى
٢٢٤- دمار يوغسلافيا	برانكا ماجاس	ت: منى عبدالظاهر إبراهيم السيد
٢٢٥- حكاية غريق	جابرييل جارثيا ماركث	ت: السيد عبدالظاهر السيد
٢٢٦- أرض المساء وقصائد أخرى	ديفيد هربت لورانس	ت: طاهر محمد على البربرى
٢٢٧- المسرح الإسبانى فى القرن السابع عشر	موسى مارديا ديف بوركى	ت: السيد عبدالظاهر عبدالله
٢٢٨- علم الجمالية وعلم اجتماع الفن	جانيت وولف	ت:مارى تيريز عبدالمسيح وخالد حسن
٢٢٩- مأزق البطل الوحيد	نورمان كيجان	ت: أمير إبراهيم العمرى
٢٣٠- عن الذباب والفئران والبشر	فرانسواز جاكوب	ت: مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣١- الدرافيل	خايمى سالوم . ال	ت: جمال أحمد عبدالرحمن
٢٣٢- ما بعد المعلومات	توم ستينر	ت: مصطفى إبراهيم فهمى
٢٣٣- فكرة الاضمحلال	أرثر هومان	ت: طلعت الشايب
٢٣٤- الإسلام فى السودان	ج. سبنسر تريمنجهام	ت: فؤاد محمد عكود
٢٣٥- ديوان شمس تبريزى ج١	جلال الدين مولوى رومى	ت: إبراهيم الدسوقى شتا
٢٣٦- الولاية	ميشيل تود	ت: أحمد الطيب
٢٣٧- مصر أرض الوادى	روبين فيرين	ت: عنايات حسين طلعت
٢٣٨- العولمة والتحرير	الانكتاد	ت: ياسر محمد جادالله وعربى مدبولى أحمد
٢٣٩- العربى فى الأدب الإسرائيلى	جيلارافر - رايوخ	ت: نادية سليمان حافظ وإيهاب صلاح فايق
٢٤٠- الاسلام والغرب وإمكانية الحوار	كامى حافظ	ت: صلاح عبدالعزيز محجوب
٢٤١- فى انتظار البرابرة	ج . م كويتز	ت: ابتسام عبدالله سعيد
٢٤٢- سبعة أنماط من الغموض	وليام إمبسون	ت: صبرى محمد حسن عبدالنبى
٢٤٣- تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ١	ليفى بروفنسال	ت: على عبدالرؤوف اليمبى
٢٤٤- الغليان	لاورا إسكيبيل	ت: نادية جمال الدين محمد
٢٤٥- نساء مقاتلات	إليزابيتا اديس	ت: توفيق على منصور
٢٤٦- مختارات قصصية	جابرييل جارثيا ماركث	ت: على إبراهيم على منوفى
٢٤٧- الثقافة الجماهيرية والحداثة فى مصر	والتر أرمبريست	ت: محمد طارق الشرقاوى
٢٤٨- حقول عدن الخضراء	أنطونيو جالا	ت: عبداللطيف عبدالحليم عبدالله
٢٤٩- لغة التمزق	دراجو شتامبوك	ت: رفعت سلام
٢٥٠- علم اجتماع العلوم	دومنيك فينيك	ت: ماجدة محسن أباظة
٢٥١- موسوعة علم الاجتماع (ج٢)	جوردن مارشال	ت: بإشراف: محمد الجوهرى
٢٥٢- رائدات الحركة النسوية المصرية	مارجو بدران	ت: على بدران
٢٥٣- تاريخ مصر الفاطمية	ل. أ. سيمينوفا	ت: حسن بيومى
٢٥٤- الفلسفة	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٥- أفلاطون	ديف روبنسون وجودى جروفز	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٦- ديكارت	ديف روبنسون ، كريس جرات	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٢٥٧- تاريخ الفلسفة الحديثة	وليم كلى رايت	ت: محمود سيد أحمد
٢٥٨- الغجر	سير أنجوس فريزر	ت: عُباده كُحيلة
٢٥٩- مختارات من الشعر الأرمنى عبر العصور	اقلام مختلفة	ت: ناروجان كازانجيان

٢٦٠- موسوعة علم الاجتماع ج٢	جوردن مارشال	ت: باشراف: محمد الجوهرى
٢٦١- رحلة فى فكر زكى نجيب محمود	زكى نجيب محمود	ت: إمام عبد الفتاح إمام
٢٦٢- مدينة المعجزات	إدوارد مندوثا	ت: محمد أبو العطا عبد الرؤوف
٢٦٣- الكشف عن حافة الزمن	جون جريبن	ت: على يوسف على
٢٦٤- إبداعات شعرية مترجمة	هوراس/ شلى	ت: لويس عوض
٢٦٥- روايات مترجمة	أوسكار وايلد وصموئيل جونسون	ت: لويس عوض
٢٦٦- مدير المدرسة	جلال آل أحمد	ت: عادل عبدالمنعم سويلم
٢٦٧- فن الرواية	ميلان كونديرا	ت: بدر الدين عرودكى
٢٦٨- ديوان شمس تبريزى ج٢	جلال الدين الرومى	ت: إبراهيم الدسوقى شتا
٢٦٩- وسط الجزيرة العربية وشرقها ج١	وليم چيفور بالجريف	ت: صبرى محمد حسن
٢٧٠- وسط الجزير العربية وشرقها ج٢	وليم چيفور بالجريف	ت: صبرى محمد حسن
٢٧١- الحضارة الغربية	توماس سى. باترسون	ت: شوقى جلال
٢٧٢- الأديرة الأثرية فى مصر	س. س والترز	ت: إبراهيم سلامة
٢٧٣- الاستعمار والثورة فى الشرق الأوسط	جوان أر. لوك	ت: عنان الشهاوى
٢٧٤- السيدة باربارا	رومولو جلاجوس	ت: محمود مكى
٢٧٥- ت. س إليوت شاعرا وناقدا وكاتبا مسرحيا	أقلام مختلفة	ت: ماهر شفيق فريد
٢٧٦- فنون السينما	فرانك جوتيران	ت: عبد القادر التلمسانى
٢٧٧- الجينات: الصراع من أجل الحياة	بريان فورد	ت: أحمد فوزى
٢٧٨- البدايات	إسحق عظيموف	ت: ظريف عبدالله
٢٧٩- الحرب الباردة الثقافية	ف.س. سوندرز	ت: طلعت الشايب
٢٨٠- من الأدب الهندى الحديث والمعاصر	بريم شند وآخرون	ت: سمير عبدالحميد
٢٨١- الفردوس الأعلى	مولانا عبد الحليم شرر الكهنوى	ت: جلال الحفناوى
٢٨٢- طبيعة العلم غير الطبيعية	لويس ولبيرت	ت: سمير حنا صادق
٢٨٣- السهل يحترق	خوان رولفو	ت: على البمبى
٢٨٤- هرقل مجنونا	يوريبيدس	ت: أحمد عتمان
٢٨٥- رحلة الخواجة حسن نظامى	حسن نظامى	ت: سمير عبد الحميد
٢٨٦- رحلة إبراهيم بك ج٢	زين العابدين المراغى	ت: محمود سلامة علاوى
٢٨٧- الثقافة والعولمة والنظام العالمى	انتونى كنج	ت: محمد يحيى وآخرون
٢٨٨- الفن الروائى	ديفيد لودج	ت: ماهر البطوطى
٢٨٩- ديوان منجوهرى الدامغانى	أبو نجم أحمد بن قوص	ت: محمد نور الدين عبدالمنعم
٢٩٠- علم اللغة والترجمة	جورج مونان	ت: أحمد زكريا إبراهيم
٢٩١- المسرح الإسبانى فى القرن العشرين ج١	فرانشسكو رويس رامون	ت: السيد عبد الظاهر
٢٩٢- المسرح الاسبانى فى القرن العشرين ج٢	فرانشسكو رويس رامون	ت: السيد عبد الظاهر
٢٩٣- مقدمة للأدب العربى	روجر ألان	ت: نخبة من المترجمين
٢٩٤- فن الشعر	بوالو	ت: رجاء ياقوت صالح
٢٩٥- سلطان الأسطورة	جوزيف كامبل	ت: بدر الدين حب الله الديب
٢٩٦- مكبث	وليم شكسبير	ت: محمد مصطفى بدوى
٢٩٧- فن النحو بين اليونانية والسريانية	ديونيسيوس ثراكس - يوسف الأهوانى	ت: ماجدة محمد أنور

٢٩٨- مأساة العبيد — أبو بكر تفاوابليوه — ت: مصطفى حجازى السيد

٢٩٩- ثورة التكنولوجيا الحيوية — جين ل. ماركس — ت: هاشم أحمد فؤاد

٣٠٠- أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى مج١ — لويس عوض — ت: جمال الجزيرى وبهاء چاهين وإيزابيل كمال

٣٠١- أسطورة بروميثيوس فى الأدبين الإنجليزى والفرنسى مج٢ — لويس عوض — ت: جمال الجزيرى و محمد الجندى

٣٠٢- فنجنشتين — جون هيتون وجودى جروفز — ت: إمام عبد الفتاح إمام

٣٠٣- بوذا — جين هوب وبورن فان لون — ت: إمام عبد الفتاح إمام

٣٠٤- ماركس — ريوس — ت: إمام عبد الفتاح إمام

٣٠٥- الجلد — كروزيو مالابارته — ت: صلاح عبد الصبور

٣٠٦- الحماسة -- النقد الكانطى للتاريخ — چان - فرانسوا ليوتار — ت: نبيل سعد

٣٠٧- الشعور — ديفيد بابينو — ت: محمود محمد أحمد

٣٠٨- علم الوراثة — ستيف جونز — ت: ممدوح عبد المنعم أحمد

٣٠٩- الذهن والمخ — أنجوس چيلاتى — ت: جمال الجزيرى

٣١٠- يونج — ناجى هيد — ت: محيى الدين محمد حسن

٣١١- مقال فى المنهج الفلسفى — كولنجوود — ت: فاطمة إسماعيل

٣١٢- روح الشعب الأسود — وليم دى بويز — ت:أسعد حليم

٣١٣- أمثال فلسطينية — خايير بيان — ت: عبدالله الجعيدى

٣١٤- الفن كعدم — جينس مينيك — ت: هويدا السباعى

٣١٥- جرامشى فى العالم العربى — ميشيل بروندينو — ت: كاميليا صبحى

٣١٦- محاكمة سقراط — أ.ف. ستون — ت: نسيم مجلى

٣١٧- بلا غد — شير لايموفا- زنيكين — ت: أشرف الصباغ

٣١٨- الأدب الروسى فى السنوات العشر الأخيرة — نخبة — ت: أشرف الصباغ

٣١٩- صور دريدا — جايتر ياسبيفاك وكرستوفر نوريس — ت: حسام نايل

٣٢٠- لمعة السراج فى حضرة التاج — مؤلف مجهول — ت: محمد علاء الدين منصور

٣٢١- تاريخ إسبانيا الإسلامية ج٢ — ليفى برو فنسال — ت: نخبة من المترجمين

٣٢٢- وجهات غربية حديثة فى تاريخ الفن — دبليو يوجين كليناور — ت: خالد مفلح حمزه

٣٢٣- فن الساتورا — تراث يونانى قديم — ت: هانم سليمان

٣٢٤- اللعب بالنار — أشرف أسدى — ت: محمود سلامة علاوى

٣٢٥- عالم الآثار — فيليب بوسان — ت: كرستين يوسف

٣٢٦- المعرفة والمصلحة — جورجين هابرماس — ت: حسن صقر

٣٢٧- مختارات شعرية مترجمة — نخبة — ت: توفيق على منصور

٣٢٨- يوسف وزليخا — نور الدين عبد الرحمن بن أحمد — ت: عبد العزيز بقوش

٣٢٩- رسائل عيد الميلاد — تد هيوز — ت: محمد عيد إبراهيم

٣٣٠- كل شىء عن التمثيل الصامت — مارفن شبرد — ت: سامى صلاح

٣٣١- عندما جاء السردين — ستيفن جراى — ت: سامية دياب

٣٣٢- القصة القصيرة فى إسبانيا — نخبة — ت: على إبراهيم على منوفى

٣٣٣- الإسلام فى بريطانيا — نبيل مطر — ت: بكر عباس

٣٣٤- لقطات من المستقبل	ارثر.س كلارك	ت: مصطفى فهمى
٣٣٥- عصر الشك	ناتالى ساروت	ت: فتحى العشرى
٣٣٦- متون الأهرام	نصوص قديمة	ت: حسن صابر
٣٣٧- فلسفة الولاء	جوزايا رويس	ت: أحمد الأنصارى
٣٣٨- نظرات حائرة (وقصص أخرى من الهند)	نخبة	ت: جلال السعيد الحفناوى
٣٣٩- تاريخ الأدب فى إيران جـ٣	على أصغر حكمت	ت: محمد علاء الدين منصور
٣٤٠- اضطراب فى الشرق الأوسط	بيرش بيربيروجلو	ت: فخرى لبيب
٣٤١- قصائد من رلكه	راينر ماريا رلكه	ت: حسن حلمى
٣٤٢- سلامان وأبسال	نور الدين عبدالرحمن بن أحمد	ت: عبد العزيز بقوش
٣٤٣- العالم البرجوازى الزائل	نادين جورديمر	ت: سمير عبد ربه
٣٤٤- الموت فى الشمس	بيتر بلانجوه	ت: سمير عبد ربه
٣٤٥- الركض خلف الزمن	بونه ندائى	ت: يوسف عبد الفتاح فرج
٣٤٦- سحر مصر	رشاد رشدى	ت: جمال الجزيرى
٣٤٧- الصبية الطائشون	جان كوكتو	ت: بكر الحلو
٣٤٨- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى جـ١	محمد فؤاد كوبريلى	ت: عبدالله أحمد إبراهيم
٣٤٩- دليل القارئ إلى الثقافة الجادة	أرثر والدرون وآخرون	ت: أحمد عمر شاهين
٣٥٠- بانوراما الحياة السياحية	أقلام مختلفة	ت: عطية شحاتة
٣٥١- مبادئ المنطق	جوزايا رويس	ت: أحمد الانصارى
٣٥٢- قصائد من كفافيس	قسطنطين كفافيس	ت: نعيم عطية
٣٥٣- الفن الإسلامى فى الأندلس (الزخرفة الهندسية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت: على إبراهيم على منوفى
٣٥٤- الفن الاسلامى فى الأندلس (الزخرفة النباتية)	باسيليو بابون مالدونالد	ت: على ابراهيم على منوفى
٣٥٥- التيارات السياسية فى إيران	حجت مرتضى	ت: محمود سلامة علاوى
٣٥٦- الميراث المر	بول سالم	ت: بدر الرفاعى
٣٥٧- متون هيرميس	نصوص قديمة	ت: عمر الفاروق عمر
٣٥٨- أمثال الهوسا العامية	نخبة	ت: مصطفى حجازى السيد
٣٥٩- محاورات بارمنيدس	أفلاطون	ت: حبيب الشارونى
٣٦٠- أنثروبولوجيا اللغة	أندريه جاكوب ونويلا باركان	ت: ليلى الشربينى
٣٦١- التصحر: التهديد والمجابهة	آلان جرينجر	ت: عاطف معتمد وآمال شاور
٣٦٢- تلميذ بابنبيرج	هاينرش شبورال	ت: سيد أحمد فتح الله
٣٦٣- حركات التحرير الافريقية	ريتشارد جيبسون	ت: صبرى محمد حسن
٣٦٤- حداثة شكسبير	إسماعيل سراج الدين	ت: نجلاء أبو عجاج
٣٦٥- سأم باريس	شارل بودلير	ت: محمد أحمد حمد
٣٦٦- نساء يركضن مع الذئاب	كلاريسا بنكولا	ت: مصطفى محمود محمد
٣٦٧- القلم الجرئ	نخبة	ت: البراق عبدالهادى رضا
٣٦٨- المصطلح السردى	جيرالد برنس	ت: عابد خزندار
٣٦٩- المرأة فى أدب نجيب محفوظ	فوزية العشماوى	ت: فوزية العشماوى
٣٧٠- الفن والحياة فى مصر الفرعونية	كليرلا لويت	ت: فاطمة عبدالله محمود
٣٧١- المتصوفة الأولون فى الأدب التركى ج٢	محمد فؤاد كوبريلى	ت: عبدالله أحمد إبراهيم

٣٧٢- عاش الشباب	وانغ مينغ	ت: وحيد السعيد عبدالحميد
٣٧٣- كيف تعد رسالة دكتوراه	أمبرتو إيكو	ت: على إبراهيم على منوفى
٣٧٤- اليوم السادس	أندريه شديد	ت: حمادة إبراهيم
٣٧٥- الخلود	ميلان كونديرا	ت: خالد أبو اليزيد
٣٧٦- الغضب وأحلام السنين	نخبة	ت: إدوار الخراط
٣٧٧- تاريخ الأدب فى إيران جـ٤	على أصغر حكمت	ت: محمد علاء الدين منصور
٣٧٨- المسافر	محمد إقبال	ت: يوسف عبدالفتاح فرج
٣٧٩- ملك فى الحديقة	سنيل باث	ت: جمال عبدالرحمن
٣٨٠- حديث عن الخسارة	جونتر جراس	ت: شيرين عبدالسلام
٣٨١- أساسيات اللغة	ر. ل. تراسك	ت: رانيا إبراهيم يوسف
٣٨٢- تاريخ طبرستان	بهاء الدين محمد إسفنديار	ت: أحمد محمد نادى
٣٨٣- هدية الحجاز	محمد إقبال	ت: سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٨٤- القصص التى يحكيها الأطفال	سوزان إنجيل	ت: إيزابيل كمال
٣٨٥- مشترى العشق	محمد على بهزادراد	ت: يوسف عبدالفتاح فرج
٣٨٦- دفاعًا عن التاريخ الأدبى النسوى	جانيت تود	ت: ريهام حسين إبراهيم
٣٨٧- أغنيات وسوناتات	چون دن	ت: بهاء چاهين
٣٨٨- مواعظ سعدى الشيرازى	سعدى الشيرازى	ت: محمد علاء الدين منصور
٣٨٩- من الأدب الباكستانى المعاصر	نخبة	ت: سمير عبدالحميد إبراهيم
٣٩٠- الأرشيفات والمدن الكبرى	نخبة	ت: عثمان مصطفى عثمان
٣٩١- الحافلة الليلكية	مايف بينشى	ت: منى الدروبى
٣٩٢- مقامات ورسائل أندلسية	نخبة	ت: عبداللطيف عبدالحليم
٣٩٣- فى قلب الشرق	ندوة لويس ماسينيون	ت: نخبة
٣٩٤- القوى الأربع الأساسية فى الكون	بول ديفيز	ت: هاشم أحمد محمد
٣٩٥- آلام سياوش	إسماعيل فصيح	ت: سليم حمدان
٣٩٦- السافاك	تقى نجارى راد	ت: محمود سلامة علاوى
٣٩٧- نيتشه	لورانس جين	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٨- سارتر	فيليب تودى	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٣٩٩- كامى	ديفيد ميروفتس	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٤٠٠- مومو	مشيائيل إنده	ت: باهر الجوهرى
٤٠١- الرياضيات	زيادون ساردر	ت: ممدوح عبد المنعم
٤٠٢- هوكنج	ج. ب. ماك ايفوى	ت: ممدوح عبدالمنعم
٤٠٣- ربة المطر والملابس تصنع الناس	تودور شتورم	ت: عماد حسن بكر
٤٠٤- تعويذة الحسى	ديفيد إبرام	ت: ظبية خميس
٤٠٥- إيزابيل	أندريه جيد	ت: حمادة إبراهيم
٤٠٦- المستعربون الإسبان فى القرن ١٩	مانويلا مانتاناريس	ت: جمال أحمد عبد الرحمن
٤٠٧- الأدب الإسبانى المعاصر بأقلام كتابه	أقلام مختلفة	ت: طلعت شاهين
٤٠٨- معجم تاريخ مصر	جوان فوتشركنج	ت: عنان الشهاوى
٤٠٩- انتصار السعادة	برتراند راسل	ت: إلهامى عمارة

٤١٠- خلاصة القرن	كارل بوبر	ت: الزواوى بغورة
٤١١- همس من الماضى	جينيفر أكرمان	ت: أحمد مستجير
٤١٢- تاريخ إسبانيا الإسلامية جـ٢	ليفى بروفنسال	ت: نخبة
٤١٣- أغنيات المنفى	ناظم حكمت	ت: محمد البخارى
٤١٤- الجمهورية العالمية للآداب	باسكال كازانوفا	ت: أمل الصبان
٤١٥- صورة كوكب	فريدريش دورنيمات	ت: أحمد كامل عبدالرحيم
٤١٦- مبادئ النقد الأدبى والعلم والشعر	أ. أ. رتشاردز	ت: مصطفى بدوى
٤١٧- تاريخ النقد الأدبى الحديث جـ٥	رينيه ويليك	ت: مجاهد عبدالمنعم مجاهد
٤١٨- سياسات الزمر الحاكمة فى مصر العثمانية	جين هاثواى	ت: عبد الرحمن الشيخ
٤١٩- العصر الذهبى للإسكندرية	جون مايو	ت: نسيم مجلى
٤٢٠- مكرو ميجاس	فولتير	ت: الطيب بن رجب
٤٢١- الولاء والقيادة	روى متحدة	ت: أشرف محمد كيلانى
٤٢٢- رحلة لاستكشاف أفريقيا ج١	نخبة	ت: عبدالله عبدالرازق إبراهيم
٤٢٣- إسراءات الرجل الطيف	نخبة	ت: وحيد النقاش
٤٢٤- لوائح الحق ولوامع العشق	نور الدين عبدالرحمن الجامى	ت: محمد علاء الدين منصور
٤٢٥- من طاووس إلى فرح	محمود طلوعى	ت: محمودد سلامة علاوى
٤٢٦- الخفافيش وقصص أخرى	نخبة	ت: محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٢٧- بانديراس الطاغية	باى إنكلان	ت: ثريا شلبى
٤٢٨- الخزانة الخفية	محمد هوتك	ت: محمد أمان صافى
٤٢٩- هيجل	ليود سبنسر وأندرزجى كروز	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٠- كانط	كرستوفر وانت وأندزجى كليموفسكى	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٤٣١- فوكو	كريس هوروكس وزوران جفتيك	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٢- ماكياڤللى	باتريك كيرى وأوسكار زاريت	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٣- جويس	ديفيد نوريس وكارل فلنت	ت: حمدى الجابرى
٤٣٤- الرومانسية	دونكان هيث وچودن بورهام	ت: عصام حجازى
٤٣٥- توجهات ما بعد الحداثة	نيكولاس زربرج	ت: ناجى رشوان
٤٣٦- تاريخ الفلسفة (مج١)	فردريك كوبلستون	ت: إمام عبدالفتاح إمام
٤٣٧- رحالة هندى فى بلاد الشرق	شبلى النعمانى	ت: جلال السعيد الحفناوى
٤٣٨- بطلات وضحايا	إيمان ضياء الدين بيبرس	ت: عايدة سيف الدولة
٤٣٩- موت المرابى	صدر الدين عينى	ت: محمد علاء الدين منصور وعبد الحفيظ يعقوب
٤٤٠- قواعد اللهجات العربية	كرستن بروستاد	ت: محمد الشرقاوى
٤٤١- رب الأشياء الصغيرة	أروندهاتى روى	ت: فخرى لبيب
٤٤٢- حتشبسوت (المرأة الفرعونية)	فوزية أسعد	ت: ماهر جويجاتى
٤٤٣- اللغة العربية	كيس فرستيغ	ت: محمد الشرقاوى
٤٤٤- أمريكا اللاتينية: الثقافات القديمة	لاوريت سيجورنه	ت: صالح علمانى
٤٤٥- حول وزن الشعر	پرويز ناتل خانلرى	ت: محمد محمد يونس
٤٤٦- التحالف الأسود	ألكسندر كوكبرن وجيفرى سانت كلير	ت: أحمد محمود
٤٤٧- نظرية الكم	ج. پ. ماك إيڤوى	ت: ممدوح عبدالمنعم

٤٤٨- علم نفس التطور — ديلان إيڤانز - أوسكار زاريت — ت: ممدوح عبدالمنعم

٤٤٩- الحركة النسائية — مجموعة — ت: جمال الجزيرى

٤٥٠- ما بعد الحركة النسائية — صوفيا فوكا - ريبيكا رايت — ت: جمال الجزيرى

٤٥١- الفلسفة الشرقية — ريتشارد أوزبورن - بورن ڤان لون — ت: إمام عبد الفتاح إمام

٤٥٢- لينين والثورة الروسية — ريتشارد إيجناترى - أوسكار زاريت — ت: محى الدين مزيد

٤٥٣- القاهرة: إقامة مدينة حديثة — جان لوك أرنو — ت: حليم طوسون وفؤاد الدهان

٤٥٤- خمسون عاماً من السينما الفرنسية — رينيه بريدال — ت: سوزان خليل

٤٥٥- تاريخ الفلسفة الحديثة (مج٥) — فردريك كوبلستون — ت: محمود سيد أحمد

٤٥٦- لا تنسنى — مريم جعفرى — ت: هويدا عزت محمد

٤٥٧- النساء في الفكر السياسي الغربي — سوزان موللر اوكين — ت: إمام عبدالفتاح إمام

٤٥٨- الموريسكيون الأندلسيون — خوليو كارو باروخا — ت: جمال عبد الرحمن

٤٥٩- نحو مفهوم لاقتصاديات الموارد الطبيعية — توم تيتنبرج — ت: جلال البنا

٤٦٠- الفاشية والنازية — ستوارت هود- ليتزا جانستز — ت: إمام عبدالفتاح إمام

٤٦١- لكان — داريان ليدر- جودى جروفز — ت: إمام عبدالفتاح إمام

٤٦٢- طه حسين من الأزهر إلى السوربون — عبدالرشيد الصادق محمودى — ت: عبدالرشيد الصادق محمودى

٤٦٣- الدولة المارقة — ويليام بلوم — ت: كمال السيد

٤٦٤- ديمقراطية القلة — ميكائيل بارنتى — ت: حصة منيف

٤٦٥- قصص اليهود — لويس جنزبرج — ت: جمال الرفاعى

٤٦٦- حكايات حب وبطولات فرعونية — فيولين فانويك — ت: فاطمة محمود

٤٦٧- التفكير السياسى — ستيفين ديلو — ت: ربيع وهبة

٤٦٨- روح الفلسفة الحديثة — جوزايا رويس — ت: أحمد الأنصارى

٤٦٩- جلال الملوك — نصوص حبشية قديمة — ت: مجدى عبدالرازق

٤٧٠- الأراضى والجودة البيئية — نخبة — ت: محمد السيد النتة

٤٧١- رحلة لاستكشاف أفريقياج٢ — نخبة — ت: عبد الله عبد الرازق إبراهيم

٤٧٢- دون كيخوتى (القسم الأول) — ميجيل دى ثربانتس سابيدرا — ت: سليمان العطار

٤٧٣- دون كيخوتى (القسم الثانى) — ميجيل دى ثربانتس سابيدرا — ت: سليمان العطار

٤٧٤- الأدب والنسوية — بام موريس — ت: سهام عبدالسلام

٤٧٥- صوت مصر. أم كلثوم — فرجينيا دانيلسون — ت: عادل هلال عنانى

٤٧٦- أرض الحبايب بعيدة: بيرم التونسى — ماريلين بوث — ت: سحر توفيق

٤٧٧- تاريخ الصين — هيلدا هوخام — ت: أشرف كيلانى

٤٧٨- الصين والولايات المتحدة — ليوشيه شنج و لى شى دونج — ت: عبد العزيز حمدى

٤٧٩- المقهـــى (مسرحية صينية) — لاوشه — ت: عبد العزيز حمدى

٤٨٠- تساى ون جى (مسرحية صينية) — كو مو روا — ت: عبد العزيز حمدى

٤٨١- عباءة النبى — روى متحدة — ت: رضوان السيد

٤٨٢- موسوعة الأساطير والرموز الفرعونية — روبير جاك تيبو — ت: فاطمة محمود

٤٨٣- النسوية وما بعد النسوية — سارة جامبل — ت: أحمد الشامى

٤٨٤- جمالية التلقى — هانس روبيرت ياوس — ت: رشيد بنحدو

٤٨٥- التوبة (رواية) — نذير أحمد الدهلوى — ت: سمير عبدالحميد إبراهيم

العنوان	المؤلف	المترجم
٤٨٦– الذاكرة الحضارية	يان أسمن	ت: عبدالحليم عبدالغنى رجب
٤٨٧– الرحلة الهندية إلى الجزيرة العربية	رفيع الدين المراد أبادى	ت: سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٨– الحب الذى كان وقصائد أخرى	نخبة	ت: سمير عبدالحميد إبراهيم
٤٨٩– هُسّرل: الفلسفة علمًا دقيقًا	هُسّرل	ت: محمود رجب
٤٩٠– أسمار الببغاء	محمد قادرى	ت: عبد الوهاب علوب
٤٩١– نصوص قصصية من روائع الأدب الأفريقى	نخبة	ت: سمير عبد ربه
٤٩٢– محمد على مؤسس مصر الحديثة	جى فارجيت	ت: محمد رفعت عواد
٤٩٣– خطابات إلى طالب الصوتيات	هارولد بالمر	ت: محمد صالح الضالع
٤٩٤– كتاب الموتى (الخروج فى النهار)	نصوص مصرية قديمة	ت: شريف الصيفى
٤٩٥– اللوبى	إدوارد تيفان	ت: حسن عبد ربه المصرى
٤٩٦– الحكم والسياسة فى أفريقيا	إكوادو بانولى	ت: مجموعة من المترجمين
٤٩٧– العلمانية والنوع والدولة فى الشرق الأوسط	نادية العلىّ	ت: مصطفى رياض
٤٩٨– النساء والنوع فى الشرق الأوسط الحديث	جوديث تاكر ومارجريت مريودز	ت: أحمد على بدوى
٤٩٩– تقاطعات: الأمة والمجتمع والجنس	نخبة	ت: فيصل بن خضراء
٥٠٠– فى طفولتى (دراسة فى السيرة الذاتية العربية)	تيتز رووكى	ت: طلعت الشايب
٥٠١– تاريخ النساء فى الغرب	ارثر جولد هامر	ت: سحر فراج
٥٠٢– أصوات بديلة	هدى الصدّة	ت: هالة كمال
٥٠٣– مختارات من الشعر الفارسى الحديث	نخبة	ت: محمد نور الدين عبدالمنعم
٥٠٤– كتابات أساسية ج١	مارتن هايدجر	ت: إسماعيل المصدق
٥٠٥– كتابات أساسية ج٢	مارتن هايدجر	ت: إسماعيل المصدق
٥٠٦– ربما كان قديسًا	أن تيلر	ت: عبدالحميد فهمى الجمال
٥٠٧– سيدة الماضى الجميل	بيتر شيفر	ت: شوقى فهيم
٥٠٨– المولوية بعد جلال الدين الرومى	عبدالباقى جلبنارلى	ت: عبدالله أحمد إبراهيم
٥٠٩– الفقر والإحسان فى عهد سلاطين المماليك	أدم صبرة	ت: قاسم عبده قاسم
٥١٠– الأرملة الماكرة	كارلو جولدونى	ت: عبدالرازق عيد
٥١١– كوكب مرقّع	أن تيلر	ت: عبدالحميد فهمى الجمال
٥١٢– كتابة النقد السينمائى	تيموثى كوريجان	ت: جمال عبد الناصر
٥١٣– العلم الجسور	تيد أنتون	ت: مصطفى إبراهيم فهمى
٥١٤– مدخل إلى النظرية الأدبية	جونثان كولر	ت: مصطفى بيومى عبد السلام
٥١٥– من التقليد إلى ما بعد الحداثة	فدوى مالطى دوجلاس	ت: فدوى مالطى دوجلاس
٥١٦– إرادة الإنسان فى شفاء الإدمان	أرنولد واشنطون– ودونا باوندى	ت: صبرى محمد حسن
٥١٧– نقش على الماء وقصص أخرى	نخبة	ت: سمير عبد الحميد إبراهيم
٥١٨– استكشاف الأرض والكون	إسحق عظيموف	ت: هاشم أحمد محمد
٥١٩– محاضرات فى المثالية الحديثة	جوزايا رويس	ت: أحمد الأنصارى
٥٢٠– الولع بمصر من الحلم إلى المشروع	أحمد يوسف	ت: أمل الصبان
٥٢١– قاموس تراجم مصر الحديثة	آرثر جولد سميث	ت: عبدالوهاب بكر
٥٢٢– إسبانيا فى تاريخها	أميركو كاسترو	ت: على إبراهيم منوفى
٥٢٣– الفن الطليطلى الإسلامى والمدجن	باسيليو بابون مالدونادو	ت: على إبراهيم منوفى

٥٢٤ - بانوراما الإسلام الإسرائيلى	دان كاسبر وييهيل ليمور	ت: أحمد المغازى

٥٢٥ - موسم صيد فى بيروت وقصص أخرى	دنيس جونسون رزيفز	ت: نادية رفعت

٥٢٦ - علم السياسة البيئية	ستيفن كرول ووليم رانكين	ت: محى الدين مزيد

٥٢٧ - كافكا	ديفيد زين ميروفتس وروبرت كرمب	ت: جمال الجزيرى

٥٢٨ - تروتسكى والماركسية	طارق على وفلْ إيفانز	ت: جمال الجزيرى

٥٢٩ - بدائع العلامة إقبال فى شعره الأردى	محمد إقبال	ت: حازم محفوظ وحسين نجيب المصرى

٥٣٠ - مدخل عام إلى فهم النظريات التراثية	رينيه جينو	ت: عمر الفاروق عمر

٥٣١ - ما الذى حدَثَ فى «حدَث» ١١ سبتمبر؟	چاك دريدا	ت: صفاء فتحى

رقم الإيداع ٣٢٣١/٢٠٠٣
I. S. B. N.
477 - 305 - 368 - 7
مطابع المجلس الأعلى للآثار







J.DERRIDA

LE 11 SEPTEMBRE

تناول لأحداث ١١ سبتمبر من منظور
التفكيك المناوئ للخطاب السائد.

الغلاف: عماد حليم